المنظمة العربية للترجمة

ويل كيمليكا

مواطنة الثقافات المتعددة

نظرية ليبرالية لحقوق الأقليات

ترجمة

هيثم غالب الناهي

سلسلة نظرية أكسفورد السياسية (2)

مواطنة الثقافات المتعددة

نظرية ليبرالية لحقوق الأقليات

لجنة العلوم الإنسانية والاجتماعية

المنظمة العربية للترجمة

ويل كيمليكا

مواطنة الثقافات المتعددة

نظرية ليبرالية لحقوق الأقليات

ترجمة

هيثم غالب الناهي

مراجعة

عدنان عيدان

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
كيمليكا، ويل
مواطنة الثقافات المتعددة: نظرية ليبرالية لحقوق الأقليات/ ويل كيمليكا؛ ترجمة هيثم غالب الناهي؛ مراجعة عدنان عيدان.
311 ص. - (علوم إنسانية واجتماعية)
ببليوغرافيا: 273 - 306.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-614-434-108-7
1. السكان الأصليون. 2. العادات والتقاليد. أ. العنوان. ب. الناهي، هيثم غالب. (مترجم). ج. عيدان، عدنان (مراجع). د. السلسلة.
323

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Kymlicka, Will.
Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights
.Will Kymlicka, 1995



المنظمة العربية للترجمة

بناية «شاتيلا وقهوجي»، شارع ليون، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103
لبنان، هاتف: 753024 - 753031(9611)
فاكس:753032 (9611)
e-mail: aotarab@gmail.com
http://www.aot.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، آب (أغسطس) 2020

المحتويات

مقدمة المترجم

منذُ القرن الخامس عشر الميلادي وحتّى الحرب العالمية الأولى وما تلاها، ومع الهجرة والانتقال الكبير، وبروز الاستعمار والاستيطان بشتى أشكاله، بات العالم في كلّ بقاع الأرض يتلوى سياسياً وفكرياً باحثاً عن مفاهيم جديدة. هذه المفاهيم الفكرية والسياسية، التي بعضها ذا بُعد اجتماعي، كانت كُلّها الشغل الشاغل والقلق المزمن للدول المهيمنة والمسيطرة. فهي تبحث في قوة المفهوم عن تبرير يمكن من خلاله وضع الصيغ الإنسانية للأعمال غير الإنسانية الناتجة من فحوى الهمّ الاحتلالي والاستيطاني. هو تبرير تاريخي يصب في مصلحة السياسة المهيمنة حتّى ولو كان هذا الأمر يؤدي إلى الإبادة أو الاستبدال لأقوام بأقوام أُخرى كما حدث في أستراليا وأميركا وكندا ونيوزيلندا وغيرها من الدول الداعية للديمقراطية، وفق مزاياها التي تأمّن لها وجودها ذو الحس الرهيف لسياساتها، والدامية تجاه الآخرين.

لعلنا، وكما يبدو الأمر في عينيّ المتفحص لهذه الأبعاد الاجتماعية قبل السياسية، البدء في إعطاء نبذة عن مفاهيم الاختلاف لفضح مآلاتها المتعلّقة بالبعد المفاهيمي للمواطنة، والوطنية، والقومية، والدولة القومية، والدولة الوطنية، والدولة المتعددة العرقيات، والدولة المتعددة القوميات وما يتعلق بها من مزايا بُعدية التأمل في ذات المفاهيم المنعكسة على جوهر المشكلة. وعليه فالمواطنة وفق المصطلح الإنجليزي (Citizenship) المتجرد تماماً هو: «وضع أو حالة فرد ينتمي إلى بلد معين بالوجود والعلاقة والحماية من سلطته». ولكن ضمن التطوّر في بناء مؤسسات الدولة ككل وفي ظلّ ظروف التفاهم الدولي، بات هذا المفهوم يعني في يومنا هذا، إضافة إلى الانتماء للأرض؛ هو موطن الفرد فله حقوق مدنية واقتصادية واجتماعية وسياسية تجعله مشاركاً في ترتيب المجتمع الذي ينتمي إليه، مما يترتب عليه أيضاً واجب تجاه ما ينتمي إليه.

أنا لا أريد أنْ أدخل في موازين التفسيرات المتضاربة في الفكر حول المواطنة والوطن، بل لا

بدّ من الإشارة الجردية لفهم المصطلح بما يجول في ذهنية المنتمي إلى هيكلية مجتمعية معينة، تاركاً للكتاب وأعماقه المتعددة، التبحّر في مضامين الذات الفعلية في فكر الكلمة التي تحمل بين أحرفها طاقة تؤدي إلى المضمون. على أية حال، لقد اتّخذ مفهوم المواطنة مع بروز بناء الدولة الحديثة وضعاً حضارياً، لا بل خلق البعد المجازي للوطن والمواطنة بعد الإشكالات الفعلية في تقييم الجوانب السياسية من دون الخوض في البعد التاريخي، الذي يجسد مواطنة المواطن في فعل التغيّر المرحلي لذات الوجود المعني بالوطن. إذن المواطنة في بعدها الجدلي التاريخي مرتبطة بالوطن سواء كان دولة أم لا، لأنّه محدد بالبعد الجغرافي المستوطن منذ أمد بعيد، أي حالة وجودية للإقامة منذ أزل غير محدد، لعدم وجود ما يسبقهم في وجودية المكان المستوطن. وهو ما تمكّن المستوطنون الجدد اللعب عليه فكرياً، وسياسياً وإماطة اللثام عنه والتبرير بأنّهم أقوام أصليون، بدلاً من استخدام المفاهيم الفعلية ذات العلاقة الجدلية ما بين الوطن بالبعد التاريخي الجغرافي والمواطن.

الرابط الرئوي بين الأصل السكاني والبعد الذاتي للوطن ببعده التاريخي والجغرافي، لا يمنع من وجود أكثر من فئة تختلف في ثقافاتها وتقاليدها، لتكون موجودة على الأرض منذ عقود طويلة، لا بل إنّ المسح الفعلي لعهود التطوّر الثقافي يبين، أنَّ هؤلاء تشاركوا وتداخلوا في العديد من الأمور على هذه البقعة، مع احترام كل منهم كامل خصوصية الآخر. وعليه فالمواطنة هي غير الانتماء للعرق أو القومية أو السلالة، مع احتفاظ كلّ مصطلح بحيثيته وخصوصيته الفكرية المعبرة عن وجود مَن يلحق به هذا التعبير الاصطلاحي.

على أية حال يمكن التعبير عن الوطن، بكونه حالة تتمخض في ذاتية أشيائها تاريخ وجغرافية، كلاهما يتقاسم بُعدها الوجودي وخصائصها التعبيرية قوم ما أو عدة أقوام، فئة ما أو عدة فئات، عرق ما أو عدة أعراق... إلخ، يجمعهم الإخاء المتنافع الذي يسمح لهم بالتشارك المتصالح، وفق أبعاد أخلاقية تشاورية متفق عليها منذ الوجود الأساسي لهم على هذه الأرض. ولكن ما هي القومية والعرقية، وهل كلاهما له علاقة بالآخر أم إنها اصطلاحية سياسية حديثة؟

قد يختلف المفهوم الفكري للأمة أو القومية من بُعد ثقافي إلى آخر، إلا أنَّ العديد من المراجع الفكرية تستند إلى العرف اللاتيني الذي يعتبر هو الأساس الفعلي في المنهج الأكاديمي. وعليه فالأمة التي تمثل الأفراد المنتمين لهيئة فكرية، يراها اللاتينيون: «هي مجموعة كبيرة أو جماعية من الناس ذات خصائص مشتركة منسوبة إليهم - بما في ذلك اللغة والتقاليد والأعراف والعادات وينتمون إلى عرق واحد». وعلى النقيض من ذلك، فإنَّ الأمة هي حالة غير شخصية، مجردة، وسياسية علنية أكثر من المجموعة العرقية. إنّه مجتمع ثقافي وسياسي أصبح واعياً باستقلاله ووحدته ومصالحه الخاصة. وهو ما يعني من الناحية الذاتية الفكرية، أنَّ القومية قد تنسجم في خيمتها بعضٌ من الأعراق المتعددة، ولكنها ذات أصول سلالية واحدة وإنَّ تباعدت جغرافياً. وحسب العُرف اللاتيني فإنَّ القومية بأمتها هي غير شخصية، في حين أنَّ العرقية تنتمي إلى العرق

الذي انسلّت منه الأفراد المكونين للمجتمع بعينه. وللقوة العمياء في وضع المفهوم موضع المناص وإنْ أردنا ذلك، سيجعلنا أيضاً نتخذ من التناص تفسيراً لفعل العُرف والمعروف، دعونا نعرج على هذا المفهوم ضمن التساؤلات الفكرية لبعض المفكرين المعنيين بهذا الأمر.

الفيلسوف الفرنسي جوزيف إرنست رينان (Joseph ErnestRenan) (1823-1892) على سبيل المثال، سأل عام 1882م سؤاله الذي اعتبر من يومه معبراً عن جدلية فكرية مع مخاض إعادة ترتيب الشعوب وانتماءاتها في أوروبا، سأل ما هي الأمة؟ موضحاً «إنَّ السلالة العرقية تتشوّش مع الأمة، والسيادة المماثلة لتلك التي تخص الشعوب القائمة بالفعل حين تنسب إلى المجموعات الإثنوغرافية أو اللغوية، والحقيقة هي أنه لا يوجد عرق نقي وأنَّ السياسة تعتمد على التحليل الإثنوغرافي الذي يستسلم للوهم»، وهو بهذا نجده يعبر عن المشاعر القومية التي تضم أعراقاً متعددة دون تمييز. ويبدو أنَّ إرنست متأثراً بعض الشيء بعقيدة بسمارك الفكرية التي ترى أوروبا قومية واحدة تضم أعراق متعددة، وسعى إلى جمعها في وطن واحد. فهو يدعي أيضاً أنَّ الأمة لا تشكل على أساس السلالة أو اللغة أو الدين أو الجغرافيا أو المصالح المشتركة. وبدلاً من ذلك، فهو يعتبر القومية بأنها: روح، ومبدأ روحاني. وهناك أمران يشكلان هذه الروح، أو المبدأ الروحي، أوّلها في الغابر والآخر في الحاضر، هما حيازة تراث غني بالذكريات، وموافقته تلك في الحاضر، والرغبة في العيش معاً، وهو ما يعني الإرادة لإدامة قيمة التراث الذي تلقاه شخص في شكل غير مقسّم. أي أنّه يؤكد على الجوانب الديمقراطية والتاريخية لما يشكل القومية، ليقول في نهاية المطاف «إنَّ الأمة إذن تضامن واسع النطاق»[1].

لم يكن إرنست رينان الشخص الوحيد الذي اهتمّ بالقومية والأمة لحلّ معضلة الأعراق والقوميات في أوروبا، بل السياسي الإيرلندي بنديكت أندرسون (Benedict Anderson) (1936-2015) قد اهتمّ بهذا الموضوع، وهو أمرٌ مفهوم لعمق الطائفية الدينية في إيرلندا ومن ثمّ تطورها لعرقية وقومية. على أية حال وصف أندرسون الأمة وقوميتها بـ«مجتمع خيالي»[2]، في حين وصفه مفكر العولمة الأسترالي بول جيمس (Paul James) بـ«المجتمع المتجرد»[3] إذ قال بالنصّ الواحد: «القومية هي في وقت واحد مجتمع مجرد موضوعياً من الغرباء، وعادة ما تكون مرتبطة من قبل دولة، وهو المجتمع المجسد ذاتياً إلى الذين هم أعضاء تجربة أنفسهم كمجموعة متكاملة من المواطنين».

---

(1) ErnestRenan, «What is the Nation?» Web.archive.org. Internet Wayback Machine. Archived from the original on 27 August 2011.

(2) Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso Publications, 1983).

(3) Paul James, *Nation Formation: Towards a Theory of Abstract Community* (London: Sage Publications, 1996).

ولكن ما المقصود بمجتمع متخيل أو مجرد أو خيالي؟ هما بالتأكيد رأيان يحاولان أن يبينا الخيال بمعنى، أنَّ الظروف المادية موجودة لتخيل الاتّصالات الموسعة والمشتركة. وهو مجتمع مجرد بمعنى أنه غير شخصي موضوعياً، حتّى لو كان كلّ فرد في الأمة يختبر نفسه أو تختبر نفسها، كجزء من وحدة متجسدة مع الآخرين. ففي معظم الأحيان، لا يزال أعضاء دولة الغرباء لبعضهم البعض، ولن يجتمعوا على الأرجح، وبالتالي فهي قومية «أمة الغرباء» المستخدمة من قبل هؤلاء الكُتّاب من أمثال الصحفي الأميركي فانس باكارد (Vance Packard) (1914–1996).

من خلال هذه الأدبيات البسيطة، لا يسعنا إلا أنْ نقول أنَّ هناك خلطاً فكرياً في التفريق بين الأمة والقومية، عند الكُتّاب الغربيين. وبرأيي أنَّ سبب ذلك يعود لضعف اللغة التي تتعامل مع هذا المبدأ، بل لربما أنَّ مفهوم القومية لا وجود له في الأدبيات الغربية لكونها مأخوذة طبق الأصل من اللاتينية القديمة. فضلاً عن التقليد الحرفي للاتينية وفكرها وإهمال الحضارات الأُخرى. على أية حال، اللغة الإنجليزية على سبيل المثال، لا تميز بين الأمة والقومية وانعكس ذلك في التعبير عن الوطنية والقومية بالتبادل، ولكن كلاهما في المفهوم الفكري اللغوي العربي مختلف، لا بل إنَّ الإنجليزية أخذت كلمة أمة (Nation) من الفرنسية القديمة التي تعني الولادة (naissance)، أو بلغة أكثر حضارية لربما تعني هذه الكلمة الفرنسية مكان المنشأ (Place of Origin)، والتي بدورها مشتقة من اللاتينية القديمة (natio) التي تعني حرفياً «الولادة».

ومع هذا، كان التطوّر الفكري والتنوير قد حسّن الكلمة وباتت «الأمة» غربياً تعني مرادفةً للدولة (النظام السياسي) أو الدولة ذات السيادة: وهي حكومة تسيطر على إقليم معين، والتي قد تكون أو لا تكون، مرتبطة بأي مجموعة عرقية معينة. ولضعف المعنى وعدم توافقيته ولوجود الذرائعية الكامنة في نقصه، عكف مفكرو الغرب لاستدراك ذلك، مفسرين ملحقاً له بالبلد الذي يعني: إقليم جغرافي، قد يكون أو لا يكون له ارتباط بحكومة أو مجموعة عرقية. وهكذا فإنَّ عبارة «أمم العالم» يمكن أنْ تشير إلى الحكومات العليا (كما هو الحال في اسم الأمم المتحدة)، أو مناطق جغرافية كبيرة مختلفة، أو مجموعات عرقية كبيرة مختلفة على أرضنا المهددة بالاحتباس الحراري.

اعتماداً على معنى «الأمة» المستخدمة ضمن المفهوم الغربي، يمكن استخدام مصطلح «الدولة القومية» (Nation State) للتمييز بين الدول الأكبر حجماً من ولايات المدن الصغيرة، أو يمكن استخدامها لتمييز الدول المتعددة القوميات عن الدول التي لديها مجموعة عرقية واحدة. ولكن هذا المصطلح ذاته يخلط في اللغة ما بين الدولة الوطنية والدولة القومية. ولو بقي هذا الافتراض العشوائي سارياً من دون أي منازعات لكان بالإمكان معالجته فكرياً ومفاهيمياً، إلا أنَّ البناء الفكري على المفاهيم الخاطئة أوقع البعد الفكري في مأزق.

صحيح قد تكون اللغة الأجنبية المستخدمة لذات المصطلحات وأبعادها محدودة، وبالتالي تؤثر على وحدة التفكير المفاهيمي، إلا أنَّ الاصطلاحية في شرح المغزى، لو حدث هذا، لكان له

تأثير على التطوّر الفكري للأمم التي لا تتحدّث لغة الغرب ولا تمارس عاداتها. ناهيك عن الهيمنة المبتكرة لإقرار ما تمّ ترتيبه في هذا البعد. على أية حال، مفهوم الدولة القومية أو الدولة الوطنية أو دولة الأمة، لنسميها ما شئنا، ضمن الترجمة الحرفية، لم تتوقّف عند هذا الحدّ، بل تطور مفهوم State Nation في أواخر القرن العشرين، لتمرير بُعد سياسي وليس فكري وتلك هي المصيبة. وفي هذا العصر كان الكثير من علماء الاجتماع يروجون إلى نوعين من الأمم: الأمة المدنية التي كانت فرنسا هي المثال الرئيسي لها، والأمة العرقية التي تجسدها الشعوب الألمانيّة. ويبدو أنّ الترويج للأمة العرقية الألمانية له هدف ذاتي وهو طمس وحدة بسمارك ومفهوم القومية الألماني الأرقى في أوروبا.

علماء الاجتماع هؤلاء، صوروا التقاليد الألمانيّة على أنها نشأت مع فلاسفة أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، مثل يوهان غوتليب فيشت (Johann Gottlieb Fichte) (1792-1814). وجودها يتصف ويشير إلى، «أنّ الناس الذين يتقاسمون لغة مشتركة، ودين، وثقافة، وتاريخ، وأصول عرقية، تميزهم عن شعوب الدول الأُخرى». ولو انحرفنا في نقاشنا نحو التوافق الفكري الأوروبي، وسرنا نحو الأمة المدنية سنجد أنّ الأمة المدنية في سياق مفهومها تعود من ناحية أخرى، إلى الثورة الفرنسية والأفكار المستمدة من الفلاسفة الفرنسيين في القرن الثامن عشر الميلادي. كان هذا الفكر ببعده الثقافي المدني يتمحور حول الرغبة في «العيش معاً»، ليؤسس أمة ناتجة عن فعل تأكيد وجودها المتراكم. وهذه بالتأكيد هي الرؤية المطروحة بثقة من بين أمور أخرى، طرحها وفق هذه المنهجية الحديثة إرنست رينان.

يميل التحليل الحالي اليوم، الذي يستند إلى الدراسات الاجتماعية والتاريخية الخاصة ببناء مشاعر الهوية الوطنية الحديثة وفق المفهوم الليبرالي الحديث، إلى محاولة تحديد الآليات الفردية والجماعية، سواء كانت صريحة أو غير عابرة، مقصودة أو غير مقصودة بدلاً من البحث في الأنثروبولوجيا لتحديد العرق والسلالة. ووفقاً لبعض هذه الدراسات، يبدو أنَّ الدولة كثيراً ما تؤدي دوراً هاماً، كما أنَّ للاتّصالات، ولا سيما المحتوى الاقتصادي، أهمية كبيرة في سبك الواقع المتبدل لفقه الوطنية وعلاقتها بالقومية وما يندرج عليها من تغيرات فعلية.

إذن هناك فبركة غير معهودة في التدليل الغربي الفكري لمفهوم الوطنية والقومية والسكان الأصليين، كما لا يمكن أنْ يكون البعد الاستعماري والاستيطان بعيداً عن تلك الفبركة لتعليلها شرعياً. ونتيجة لهذا الإرباك ظهر مفهوم الدولة الوطنية واختصرت كلّ التداعيات التاريخية في العلاقة بين الدولة والفرد، تاركين جانباً العرق والسلالة والأقلية، على الأقل، حتّى منتصف سبعينيّات القرن العشرين. إلا أنَّ الحقائق الموجودة على الأرض خصوصاً في أوروبا التي تعدّ معقل ومنبع الفكر الاستعماري، وتغيير خريطة الجغرافيا البشرية، في آخر عقدين من القرن العشرين، وبروز الأقليات الاتّحادية مع سقوط الاتّحاد السوفياتي والحرب في يوغسلافيا، كانت

كلها أمور جعلت من العرقيات والقوميات والأقليات تبرز على الساحة علناً. إذ تحتاج إلى تعليل تاريخي أوّلاً ومن ثمّ تسوية اجتماعية لتنعكس على الوقع السياسي للدولة والتي من خلالها يتم تعديل الجغرافية الثابتة.

ويبدو أن نجاح التقسيم العرقي في يوغسلافيا السابقة هو الذي شجع الفكر الغربي على استنفار الأفكار في هذا الجانب. ونتيجة لهذا الإصرار السياسي للترويج لفكر الأقليات والعرقيات، ظهرت مفاهيم جديدة دأب الكِتاب الذي بين أيدينا التركيز عليها والتي منها دولة متعددة القوميات، ودولة متعددة العرقيات، حقوق الجماعة المتباينة... إلخ. وعليه، وقبل الولوج في عنف التفكير الذي أدلينا به سابقاً، نجد ونتيجة لبروز الولايات المتحدة الأميركية خلال القرن الثامن عشر الميلادي، ونتيجة لتعدد العرقيات والأقليات فيها، ونتيجة لتعثر رسم الخريطة الجغرافية الأميركية وولاياتها في غضون ذلك، إنها قد أعطت مفكريها الحقّ في تطوير البعد الفكري للمرحلة الجديدة. ويبدو أنّ أوّل استهداف كان هو لاصطلاحية «الأمة» من دون اعتبار مفاهيمي لعلاقتها بالقومية. فوفق هذه الاحتياجات الأميركية المرحلية أصبح هذا المصطلح «أميركياً» أكثر ضيقاً، حيث يشار إليه بمعنى، أنها مجموعة ذات حكومة معترف بها وذات سيادة وذات حدود مادية. وهذا التعريف الجديد ينسجم أكثر مع مفهوم الدولة الوطنية[4].

يبدو أنَّ هذا التعبير لم يكن قد جاء من فراغ، بل لأنَّ شكل الدولة الأميركية قد بدأ بالظهور في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، واعتبر منظرو الدولة في حينه، أنها الشكل الرئيسي للحكومة والتنظيم الاجتماعي. من هنا يبدو أنَّ الفكر الأميركي بالذات قد اعتبر الدولة الوطنية حاضنة لكلّ القوميات والأعراق ضمن مبدأ المواطنة، ومن دون النظر في حقوق الأقليات والفرق بين المواطن والمستوطن والوطن والاستيطان[5]. وهنا لا بدّ من التساؤل، ما الذي دفع منظرو الفكر السياسي الأميركي في القرن الثامن عشر الميلادي لاتّباع هذا المنحى في التعبير عن الدولة والأمة ووصفها بهذا الشكل؟ وهل هي أُمّيّة ماركسية جديدة، أم أنها خوف من الشتات؟ أو لربما الفقر للتاريخ والاستحواذ على الأرض ضمن مستلزمات شرعية تبرر موقفهم؟

هناك العديد من الأسئلة المطروحة، ولربما جميعها تنطبق على الواقع الأميركي، لكون شعبهم من شعوب متعددة، وأقليتهم من أقليات متعددة، وقوميتهم من قوميات متعددة، ولكن الواقع الفعلي لهذا المنحى، يكمن وراء شيء آخر. لقد كان العامل والحافز الفكري الذي أحدث هذا التغيير في المعنى الاصطلاحي للأمة هو، تأثير الشتات الأفريقي وشعبه في الدول الأخرى. خصوصاً، أنَّ العديد من الأفارقة الذين ولدوا تحت الاستعباد والتمييز العنصري في الولايات

(4) Rainer Bauback and Thomas Faist, *Diaspora and Transnationalism: Concepts, Theories and Methods* (Amsterdam: Amsterdam UP, 2010).

(5) Patrick Manning, *The African Diaspora: A History through Culture, Columbia Studies in international and Global History* (Columbia: Columbia University Press, 2013).

المتحدة الأميركية، كانوا قد فقدوا التطوّر السلالي لهم جيل بعد جيل. ولعل العامل الوحيد الذي يجعلهم ينتمون ماضياً وتراثياً إلى أفريقيا هي البشرة فحسب. وضمن الاضطهاد والقسرية فقدوا تراثهم وتقاليدهم وارتباطهم بالأرض، لذا فإنّ المفهوم الجديد جلب لهم الهوية الوطنية وحقوق التصويت، وتولي المنصب، والاستقلال لعدد متزايد منهم وضمن الأراضي الخاضعة للحكم الاستعماري.

مع القسرية والاستعباد في هذه الاصطلاحية، ولكن هناك بعض الإنصاف لهؤلاء الذين جلبهم البيض كمستعبدين وتفهم ذو البشرة البيضاء في العالم الجديد، ولو بجزء بسيط من الحقّ، بأنَّ هؤلاء الأجانب يجب أنْ ينضموا لفئة واحدة من الأمة المستندة كلياً على اللون وقارة المنشأ. أي أنه وفق هذا المبدأ تمّ تحديد هوية المستعبدين في ذلك الوقت بلون البشرة بدلاً من الأمة أو قبيلة المنشأ. وهو بالتأكيد تغير صارخ في حقوق الإنسان وانتماءاته وثقافاته وتقاليده وأصوله. حيثُ إنَّ مصطلح «الأمة» قبل ذلك كان يشير إلى مجموعة من الناس موحّدين حسب اللغة والمنطقة والخلفية الثقافية، وهو ما يعتبر الآن المجموعة العرقية. ومن خلال عملية التحرر ونهاية تجارة الرقيق بدأ مفهوم الأمة يتغير وفق المنظور الفكري الأميركي الذي على ضوئه تمّ بناء الدولة.

وعلى الرغم من أنَّ المستعبدين من ذوي البشرة السوداء في القارة الأميركية قد ناضلوا واستقتلوا هم والسكان الأصليين من أجل الحصول على حقوقهم القومية أو العرقية، ولكن لن نكتشف عن أي حقوق كانوا يبحثون عنها، وهو ما يبين حجم القسرية التي استخدمها الجنس الأبيض معهم حتّى انستهم حقوقهم وأصولهم. على أية حال، في هذه العملية الخاصة بالعتق من الاستعبادية، بدأ مفهوم الوطنية يأخذ معنى مختلفاً. إذ لم تعدّ الخلفية اللغوية والثقافية تعتبر في حينه هي المتطلبات الوحيدة للأمة. وبدلاً من ذلك، شكلت فكرة الحكومة الراسخة والحدود المادية ما يعنيه أنْ تكون عليه الأمة في وضعها الجديد[6]. ومع ذلك، يمكننا القول أنه حتّى داخل الشتات الأفريقي في الولايات المتحدة الأميركية، وخاصة بين الجماعات التي تمّ تسييسها، استخدم مصطلح الأمة لوصف التجربة الوطنية الأكثر تجريداً، والتي تتجاوز الحدود المادية والاختلافات اللغوية. ولعل هذا الوصف للأمة مرتبط بالخبرة المشتركة المتمثلة في التطرّف الذي يطلق عليه اسم «الأسود». حيث يوضّح توسع القومية السوداء أنه، على الرغم من أنَّ البعض يوسع من وجهة النظر القائلة بأنَّ الأمة تتطلب حدوداً محددة، فإنَّ الذين شاركوا في تجربة الشتات الأفريقي قد وجدوا أيضاً مواطنة صادقة فيما بينهم.

يبدو أنَّ هذا المفهوم المستورد من تأسيس الدولة الأميركية، سرعان ما وجد في نهاية القرن العشرين رواجاً في أوروبا، لربما بضغط أميركي، لإعادة ترتيب العالم، على وضع عرقي قومي

(6) Patrick Manning, *The African Diaspora: A History through Culture* (New York: Columbia UP, 2009).

ضمن دولة ذات سيادة تجمع هذه الأعراق تحت مبدأ المواطنة وليس الانتماء القومي والعرقي. وكما ذكرنا سابقاً فإنّ سقوط الاتّحاد السوفياتي وحرب يوغسلافيا السابقة هما التجربة الميدانية لإعادة الفقه العرقي والقومي ضمن مدلولات سياسية. فظهرت تسميات دولة القوميات (الأمم) المتعددة، ودولة العرقيات المتعددة، وبالتالي علينا أنْ نمسح واقع هذه الحالة عالمياً لكي تكتمل الصورة النهائية لهذه المفاهيم، وليكون القارئ ضمن البعد الفكري لهذا الكتاب الذي بين أيدينا.

إن الدول المتعددة العرقيات (الطوائف) (Multieithnic States) يمكن تعريفها سياسياً بأنها الدول التي تمتلك العديد من العرقيات. من ناحية أخرى، إنَّ بعض الدول، تعتبر دولاً متعددة الأمم (القوميات)، ولكن الجماعات العرقية المختلفة فيه، تبحث عن، وترغب في، تقرير المصير بشكل ما يجعلها دولاً قومية (خاصة بقوميتها)، وتعتبر روسيا (اتّحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية سابقاً) لربما أكبر مثال على ذلك. في حين أنَّ الولايات المتحدة الأميركية تعتبر مثالاً حياً على الدولة المتعددة العرقيات وجميعهم يعتبرون أنفسهم حاملين لمواطنة واحدة. فالدولة المتعددة القوميات مثل الاتّحاد السوفياتي السابق يُعطينا النظرة المحدقة الواقعية لهذه الحالة، فحين سقط الاتّحاد السوفياتي (الدولة المتعددة القوميات) شكلت قومياتها المنفصلة عن الاتّحاد:

- ثلاث دول في بحر البلطيق (ستونيا، لاتفيا، وليتوانيا)،
- ثلاث دول في أوروبا الشرقية (بيلاروسيا، مولدوفا، وأوكرانيا)،
- خمس دول في آسيا الوسطى (قيرغيزستان وطاجيكستان وتركمانستان وأوزبكستان)،
- ثلاثة دول في القوقاز (أذربيجان، أرمينيا، جورجيا)،
- فضلاً عن روسيا.

ولعل إقدام هذه البلدان الجديدة على تشكيل نفسها قومياً لأنَّ السكان في كل منه، ذوي كثافة كبيرة، ويشعرون عرقياً أنّهم مختلفون عن العرق القومي الروسي ويرغبون في تقرير مصيرهم. ولكن حتّى الآن تعتبر روسيا الحالية دولة متعددة القوميات كبيرة، لأنَّ هناك فيها ما يقارب 39 قومية رسمية تشكل ٪20 من سكان البلاد من غير الروس.

فإطلاق مفهوم الدولة المتعددة القوميات هو أمرٌ مهم، لكون هذا لا ينطبق على روسيا الحالية فحسب، بل هناك دول أوروبية وغير أوروبية لها بعدها السياسي، هي أيضاً يطلق عليها هذا المفهوم الإصطلاحي. على سبيل المثال، تعتبر المملكة المتحدة البريطانية من هذه الدول، فهي بالإضافة إلى المنطقة التي كانت تعرف تقليدياً إنجلترا، تحتوي تلك المملكة على الشعب الويلزي،

وشعب إيرلندا الشمالية التي هي آخر بقايا السيطرة البريطانية على إيرلندا، لا بل إنَّ بريطانية في العقود الثلاثة الماضية أعطت كلّ قومية من هؤلاء وعلى بقعهم الجغرافية التاريخية والثقافية، برلماناً خاصاً بهم لتنمية الأصل القومي لهم. كما أنّ المثال الآخر عن الدولة المتعددة القومية في أوروبا، هي إسبانيا التي تشمل المجموعات الثقافية المتميزة في إسبانيا الباسك، الكاتالونية، الجاليكية والقشتالية من بين الآخرين.

ولو انتقلنا إلى أفريقيا، لوجدنا العديد من الدول الأفريقية في اليوم عينه، تمتلك العديد من الجماعات العرقية (القبلية). ولعل الواقع والسرد التاريخي لهذه الأرض يخبرنا بأن ذلك حدث جزئياً بسبب، أنَّ الأوروبيين قد أقدموا على رسم الحدود الحالية في مؤتمر برلين وفق تأملاتهم ومصالحهم، فأحدثوا هذا الشرخ. وفي بعض البلدان الأفريقية، تتطابق الاختلافات العرقية والقبلية مع الخلافات الدينية ويمكن أنْ تكون مصدراً للنزاع. حيث تعدّ نيجيريا مثالاً كلاسيكياً لبلد أفريقي يضم عدة قبائل، وديانات مختلفة، وتوترات عرقية نشأت نتيجة لذلك. أما الشرق الأوسط وخاصة المنطقة العربية فحدث ولا حرج، ولعل ما يحدث الآن هو خير مثيل على ذلك.

إذن السؤال المطروح الآن بعد هذه الإلمامة البسيطة هو، ما الفرق بين الدولة المتعددة القوميات والدولة الوطنية (القومية، قياساً بالدول الحديثة المتحررة من الاتّحاد السوفياتي السابق). وهنا لا بد من القول، أن الفرق الأساسي جداً قد يتوقف على التعاريف البسيطة للمفاهيم المعقّدة أحياناً. دعونا نبدأ بتعريف «الأمة» لأغراض المناقشة، وبالصورة التي تختلف عن التعريف الذي أوجده المنظرون الأميركيون في غضون القرن الثامن عشر الميلادي الذي تمخض عنه تأسيس دولتهم، وتحديد الحدود السياسية والإدارية والاقتصادية للولايات المنضوية تحت دستور ونظام حكم واحد. على أية حال، تعتبر «الدولة» ذات المفهوم السياسي التام «أمة» وهو مفهوم ذو معنى إثنوغرافي كبير[7] (Ethnographic). وهو ما يعني أنَّ الأمة، ما هي إلا مجموعة من الناس الذين يحددون أنفسهم مع بعضهم بعضاً على أساس الانتماء العرقي السلالي والأيديولوجي والدين (أحياناً) واللغة، أو أي تشابه آخر يربط الأجزاء بكاملها. وعليه وضمن هذا الإطار المرتبك المفروض بالقوة السياسية والهيمنة، تعتبر الولايات المتحدة الأميركية أمة، رغم تعدد أعضائها في الأقليات الكثيرة وتعدد دياناتها. فالأميركيون (الساسة) يعتبرون دولتهم ذات هوية مشتركة مع الأسس القانونية التي ولد منها البلد وشرعيته الدستورية، لذا فإنَّ الولايات المتحدة الأميركية وفق هذا السياق، تعتبر فريدة من نوعها في هذا التفسير للأمة.

لعل السبب في ما عرفناه من مفاهيم أميركية للأمة والدولة الذي يخالف ما معروف عنه من مفاهيم قد تعود لمئات السنين، هو أن بعض الأمم قد شكلت بالكامل تقريباً على أُسس عرق

(7) هو العلم الذي يتعلق بالوصف العلمي للشعوب والثقافات وعاداتها واختلافاتها المتبادلة.

و/ أو دين مشترك. وخير مثال على ذلك هو تقسيم بريطانيا الهند عام 1947 على أساس الدين وتشكيل هوية وطنية مستندة لدين الأغلبية فكانت الهند ذات الأغلبية الهندوسية والباكستان ذات الأغلبية المسلمة مثالاً حياً على تأسيس الدولة الوطنية على أساس الدين وليس العرق ووفق المفهوم القومي-الوطني القديم. ولكن ما هو شكل الدولة المتعددة القوميات أو الأقليات، بالتأكيد ليس ضمن الوصف الأميركي؟

ضمن الإطار العام للوصف، يمكن القول أن الدولة ما هي إلا بُنى سياسية تماماً قد تعكس أو لا تعكس هيمنة أمة (قومية) واحدة على السكان. فالدولة بحدودها المعترف بها قد تحكمها مؤسسة مركزية أو مجموعة مؤسسات. ولعلنا حين نركز على هذا المنظور، أنْ نهتم ولو قليلاً وبشكل عابر بنموذج الدولة في أفريقيا والشرق الأوسط على وجه التحديد، وذلك لأنَّ حدود تلك الدول قد رسمها مسؤولون استعماريون بريطانيون وفرنسيون، وأنَّ العديد من تلك الحدود تمّ رسمها دون اعتراف يذكر بالدول، بل على أساس أنها مستعمرات أرادوا إعادة ترتيبها، مما خلف أعراقاً وقوميات منتشرة في أكثر من دولة متقاربة، كما هي حالة الأكراد في العراق وتركيا وإيران وسوريا.

بعبارة أخرى، نجد أنَّ الاعتبارات السياسية هي التي حددت حدود الدول المستقلة، بدلاً من الاعتراف بها على أساس أنها أمم محددة. كما لا بُدَّ أنْ نؤكد أنه، غالباً ما يتم رسم حدود الدولة بشكل تعسفي وكثيراً ما تشترك القبائل والعشائر والأمم، وما إلى ذلك من تعقيدات عرقية وأقلية وقومية في موطن واحد، قد يكون برأينا بأنّ هذا العمل مقصود كي يستمرّ النزاع. وعليه فالدولة القومية (وليست الوطنية، دون خلط بين المصطلحين)، هي دولة تتألّف من مجموعة واحدة من أمة معينة يمكن التعرّف عليهم من حيث العرق أو اللغة، أو النظرة السياسية، ولكنها شائعة بمعنى رئيسي ما على الأقل. في حين أن الدولة المتعددة القوميات، هي الدولة التي تتكوّن من أكثر من أمة (قومية) واحدة، مثل الهند قبل التقسيم، على الرغم من أنَّ الهند لا تزال دولة متعددة القوميات، نظراً للعدد الكبير من سكانها من المسلمين والسيخ وغيرهم من الأقليات الدينية الأخرى. ولكن تلك باكستان التي انفصلت عن الهند لتشكل دولة إسلامية ذات أقلية أغلبية، تعرضت لحرب دموية كبيرة عام 1971م، كانت نتيجتها انفصال شرق باكستان لتتكوّن بنغلادش. إذن الدولة المتعددة القوميات، هي أكثر تعقيداً إلى حدّ ما من الدولة القومية بسبب تنوع الثقافات واللغات والعرقيات. ولكن ما هي الدولة المتعددة العرقيات؟

ضمن التعريف البسيط، تعتبر الدولة المتعددة العرقيات هي تلك الدولة التي تضم أكثر من عرق واحد. فبعض الدول لها أصول عرقية تسهم جميعها في السمات الثقافية لخلق مواطنة واحدة، وهي جهد جماعي. وبتعبير أكثر دقة، إنَّ متعددة الأعراق تعني انتماء السكان داخل بلد ما أو منطقة جغرافية محددة أخرى لخلفيات عرقية مختلفة. ولكن هذا الانتماء لا يكفي لإعلان عضوية

العرق، إلا إذا تمكّن أفراد العرق من التعرف على أنفسهم من خلال العادات المتعددة. ويحدث ذلك عندما تعيش عرقيات متعددة في منطقة معينة أو بلد ما، لا سيما هؤلاء القادمون عن طريق الهجرة، والزواج، والتجارة، والغزو، والانقسامات البرية بعد الحرب. ولعل أبرز عمل في هذا المضمار هو ما قام به البروفيسور الأميركي الكندي المتخصّص بتاريخ الشعوب وليام هـ. ماكنيل (William H. McNeill) (1917–2017)، حيث ذكر في سلسلة محاضراته حول تعدد الأعراق، أنَّ القاعدة الاجتماعية للثقافات تتكوّن من العديد من المجموعات العرقية، وقد كان لذلك آثار سياسية واجتماعية كثيرة على البلدان والمناطق[8]. وهو ما يعني أنَّ العديد من البلدان قد لا تمتلك مستوى معين من الأعراق المتعددة، رغم وجود هذه الحالة في بلدان أخرى مثل الولايات المتحدة الأميركية وكندا اللتان تعتبران نموذجاً حياً لتعدد العرقيات.

لقد أثار العدد الكبير من الأعراق السائدة في المجتمع الحالي بعض الحجج ضدها، حيث من ضمن هذه الآثار المضادة هو، الاعتقاد بأنَّ هذه الحالة قد تؤدي إلى إضعاف نقاط القوة لكلّ مجتمع، وكذلك إضعاف القرار بالقضايا السياسية – العرقية، إذ يتم التعامل مع الشعوب المتعددة الأعراق بشكل أفضل مع قوانين مختلفة لبعض العرقيات. وهناك أيضاً حجج ضدّ تعدد العرقيات في الدولة، فضلاً عن استيعاب العرقيات في المناطق المتعددة. فلو عرّجنا بعض الشيء عند جدل ويلموت روبرتسون (Wilmot Robertson) (1915–2005)، حول الدولة العرقية، وذهبنا بشوط طويل عند دنيس تومسون (Dennis L. Thomson)، حول المطالب السياسية للجماعات الهندية المعزولة في كولومبيا البريطانية، سنجد أنَّ كلاهما يجادل بتقرير المصير لمستوى معين من الانفصالية[9].

الأوّل: عبّر بالقول إنّ تعدد العرقيات يقود إلى مثالية تقلل من تقليد كلّ ثقافة وصبها في الثقافة الوطنية، كما يحدث في الولايات المتحدة الأميركية وكندا. فهو يعتقد أنه في إطار ثقافة متعددة العرقيات، تكون الأمة أو المنطقة ككل، أقل قدرة على تتويج ثقافي أكثر من كلّ عرقية على انفراد من تلك العرقيات التي تشكل المجتمع. في الأساس، قد يعزز تعدد العرقيات تخفيف الانتماء العرقي، وبالتالي يؤدي هذا الجانب إلى إعاقة كلّ ثقافة عرقية في جميع جوانبها الثقافي، فلا تجد مبرراً إلى أنْ تنتمي إلى هدير المواطنة العامة. أما **الثاني**: فيشير في معرض تحليله للمجموعات الهندية المعزولة في كولومبيا البريطانية، إلى الفوائد في بعض المستويات (وإنْ كانت صغيرة) للسياسات الانفصالية. كما يحاجج بفوائد السماح للجماعات العرقية، مثل الأميش والهوتيريين في

(8) H. McNeill William, *The Rise of the West: A History of the Human Community* (Chicago: University of Chicago Press, 1963).

(9) Dennis L. Thomson, «Identity and Territorial Autonomy in Plural Societies,» *The Political Demands of Isolated Indian Bands in British Columbia*, Routledge (2000).

الولايات المتحدة وكندا أو الصامي في النرويج، بالعيش على حواف الحكم. ولعل ذلك باختصار يبين لنا، أنَّ هذه المجموعات العرقية، في نهاية المطاف، تفضل الاحتفاظ بهويتها العرقية، وبالتالي تفضل السياسات الانفصالية، لأنها لا يُطلب منها أنْ تمثل لسياسات جميع الأعراق في البلد(10).

من خلال كلّ ما تقدّم، سيجد القارئ في هذا الكتاب عشرة فصول، جادلت في مفهوم العرقية والدولة والقوميات وكيفية السيطرة أو عدم السيطرة عليها من قبل الأغلبية. عالج أيضاً العديد من الثقافات ومطالباتها، بوضع منطقي ذو دلائل ظهرت في الساحة الدولية منذ آخر عقدين من القرن العشرين ولغاية الآن. ولكن السؤال الذي يستوجب طرحه بعد الانتهاء من قراءة الكتاب هو، مدى انسجام هذه المبادئ المتعلّقة بالمواطنة، مع دول المنطقة العربية؟ باعتقادي هناك مسافة شاسعة ما بين التفكير الشرقي والغربي بهذا الخصوص. ويبدو أنَّ هذا الفرق الشاسع يعود إلى كون الغرب لم يكن له حضارات فكرية ثقافية في عمق التاريخ، فقط اليونانية التي أيضاً تنسب إلى الشرق في بعض مضامينها. صحيح أنَّ الولايات المتحدة الأميركية تمكنت من صدّ التفتيت المجتمعي(11)، وأرست معالم مواطنة أميركية، ولكن لأي مدى سيستمرّ ذلك، إذا ما عرفنا أنَّ عرقياتها المتعددة هي: الإنجليز (224.2 مليون نسمة)، الإسبان (34.0 مليون نسمة)، الصينيون (25 مليون نسمة)، الفرنسيون (2 مليون نسمة)، تكاكلو (1.4 مليون نسمة)، فيتناميون (1.2 مليون نسمة)، ألمانيون (1.1 مليون نسمة)، والكوريون (1.1 مليون نسمة)، إضافة إلى عرقيات صغيرة يقدر عددها 41 عرقية، لكن يتراوح تعددها جميعاً (4.3 مليون نسمة)(12).

الإشكال الآخر والذي يحتاج إلى تفسير على المستوى السياسي، هو إذا كانت الولايات المتحدة الأميركية تبني دولة مواطنة من عرقيات متعددة، فلماذا لجأت إلى إثارة الأعراق في منطقة الشرق الأوسط ولربما في عوالم أخرى، مما أدّى إلى حروب مستمرة، مع العلم أن ما أسست له من دعم للاقتتال العرقي يناقض تماماً موضوع بناء الدولة المتعددة العرقيات، التي سعت إلى تأسيسها منذ وجودها قبل حوالي ثلاثمائة عام. ولعل الأقسى من كل ذلك قد نجده في، أنها اجتازت خلق النعرات العرقية، لتضيف بعداً آخر داخل الأقلية العرقية هو البعد الديني الطائفي. ولربما العراق والآن سوريا واليمن والبحرين خير مثال على إعادة ترتيب العرقيات والطائفيات في المنطقة.

الكتاب الذي بين يدينا هو أحد الكتب من سلسلة نظرية أكسفورد السياسية، وقد أسهم

---

(10) Wilmot Robertson, *The Ethnostate* (Cape Canaveral, FL: Howard Allen Enterprises, Inc., 1992).

(11) Philip Q. Yang, *Ethnic studies: Issues and Approaches* ([n. p.]: [n. pb.], 2000).

(12) Crawford Young, *The Rising Tide of Cultural Pluralism* (Madison, WI: The University of Wisconsin Press, 1993).

إسهاماً باهراً لوضع التصوّر المفاهيمي والفكري بطريقة مُثلى: إذ قد تتمكن الدول من الاستفادة من تجارب أميركا وكندا لبناء دولة متعددة العرقيات، والاستفادة من أوروبا الغربية مثل بلجيكا والنرويج وروسيا الاتّحادية، لبناء الدولة المتعددة القوميات. إذ أنّ الاحتفاظ بثقافة الانتماء هو حقّ، ولكن المواطنة ضمن الدولة السياسية هو حقّ كلّ القوميات والأقليات التي تنضوي تحت الدولة. وهو ما يحدد مضامين هيمنة الأغلبية وتعسفها القسري. الكتاب أيضاً ناقش مسألتين مهمتين، هما إرجاع حقّ ذوي البشرة السوداء بعد أنْ استعبدتهم الشعوب المختلفة من الجنس الأبيض في الولايات المتحدة الأميركية. أما العنصر الآخر، فالكتاب نجده قد ناقش مسألة حقّ المهاجر طواعية وإرغاماً، خصوصاً ونحن نمر اليوم في عصر الهجرة الكبيرة وإعادة ترتيب الجغرافية وفق المفاهيم الغربية الأميركية.

بالتأكيد لا ينسجم هذا الأمر مع البعد القومي في المنطقة العربية، لأنّهم يشكلون ما يقارب 88٪ من العرب، وأقليات نزحت إلى المنطقة العربية وانخرطوا في المجتمع وكانوا أقرب لمفهوم المواطنة، لولا إثارة الولايات المتحدة الأميركي هذا المفهوم مؤخراً. في نهاية المطاف هذا كتاب يستحق القراءة بتأني وتبحر إذ يمتلك جدلية خاصة ذات علاقة بالحرية والانتماء الثقافي.

هيثم غالب الناهي

بيروت

نظرية أكسفورد السياسية

(THEORY POLITICAL OXFORD)

تقدّم نظرية أكسفورد السياسية أفضل عمل جديد في النظرية السياسية المعاصرة. ولعل المقصود به في هذه النظرية هو، أنْ يكون المفهوم واسع النطاق، بما في ذلك المساهمات الأصليّة في الفلسفة السياسية، ويُعد أيضاً إنجازاً في النظرية السياسية التطبيقية. حيث ستحتوي السلسلة على أعمال ذات جودة عالية من دون أية قيود على النهج أو الموضوع.

شكر وتقدير

إنني مدين بصورة كبيرة، كما هو الحال دائماً، إلى سوزان دونالدسون (Susan Donald-son). ففي حقيقة الأمر أنَّ كلّ ما أكتبه يقرأ أوّلاً من قبل سو (Sue)، ولعل كلّ فكرة في هذا الكتاب قد تشكلت من خلال مناقشاتنا. فعندما قال نوفاليس (Novalis) «لعله من المؤكّد إنَّ أي مكاسب إدانة غير محدودة، سنجد بلحظة أخرى أنَّ هناك مَن يؤمن بها»، فهو قد يكون متحدث عن جُل اعتمادي على نصيحة وآراء سو.

فعلى مدى السنوات القليلة الماضية التي كان حينها يأخذ الكتاب هذا الشكل التأليفي، كنت أتحرّك ذهاباً وإياباً ما بين العمل الأكاديمي والحكومي، وكلا العملين كنت استمتعت بهما على جرعات صغيرة. فقد كانت قدرتي في الحفاظ على هذا النمط الحياتي تعتمد على دعم مجموعة واسعة من الأشخاص والمؤسسات، بما فيهم بيتر هيب (Peter Heap)، ليزلي سيدل (Leslie Seidle) اللذان يعملان في معهد أبحاث السياسة العامة؛ وغريغ غولد (Greg Gauld) العامل في مجال التعدّد الثقافي والمواطنة الكندية؛ وباري هوفماستر (Barry Hoffmaster) من معهد وستمنستر للأخلاقيات؛ وجوديث نولتي (Judith Nolte) العاملة في اللجنة الملكية للتكنولوجيا الإنجابية الجديدة؛ وجون ليدن (John Leyden) من جامعة كارلتون؛ وهليارد أرونوفيتش (Hil-liard Aronovitch) في جامعة أوتاوا. إنني ممتنن لكلّ منهم على هذا العمل المميز والمثير للاهتمام الذي بعثوه في مبعث عملي من أجل أنَّ أتجنب الخوض في العمل الذي وددت تجنبه. وبودي أنَّ أشكر أيضاً مجلس البحوث الاجتماعية والعلوم الإنسانية في كندا على تمويليهم لهذا المشروع.

إنّ انتمائي لجامعة أوتاوا يمكن وصفه بالانتماء الفضفاض، ولكن لا شيء يمكن أنْ يقال إلا أنه من دون جدوى. فباعتبارها جامعة ثنائية اللغة كان يجب عليها الأخذ بعين الاعتبار خدمة اللغتين للمجتمعات الناطقة باللغة الإنجليزية والفرنكوفونية في كندا. فهي مناسبة بشكل مثالي

للبحوث المتعلّقة بحقوق الأقليات. ومن هذا المنطلق أود أنَّ أشكر زميلي في قسم الفلسفة، واين نورمان (Wayne Norman) ودونالد لينيهان (Donald Lenihan)، لما أبدوه من سعة قلب للمناقشة لعدة ساعات حول هذه المواضيع. ولعلي أنا مدين بصورة خاصة إلى واين الذي قدم لي تعليقات دقيقة على هذا الكتاب. فالاطّلاع على الفصل التاسع من هذا الكتاب سنجده مستند إلى بعض الأعمال التي تشاركنا في تأليفها. كما أنّني تعلمت أيضاً الكثير من محاضرات طلبة الدراسات العليا الجامعية في ربيع عام 1994 التي كنت أشير إليها ببراعة في العديد من المشاكل في نسخة مسودة سابقة من هذا الكتاب.

وأودّ أيضاً أن أشكر براين أندرسون (Brian Anderson)، وليز تشارلبويز (Lise Charle-bois)، وباتريشيا إيفان (Patricia Ivan) للمساعدة البحثية الممتازة؛ بيفرلي سلوبين (Bever-ley Slopen)، ودومينيك بيات (Dominic Byatt)، وتيم بارتون (Tim Barton) لتسهيلهم عملية النشر؛ والعديد العديد من الأصدقاء والزملاء لتعليقاتهم، ومناقشاتهم، وبحوثهم، بمن فيهم روبرتو أليخاندرو (Roberto Alejandro)، ومايكل آش (Michael Asch)، بيكر جوديث (Baker Judith)، ودانيال بيل (Daniel Bell)، وألين بوكانان (Allen Buchanan)، وآلان كيرنز (Alan Cairns)، وجوزيف كارينز (Joseph Carens)، وج. أ. كوهين (G. A. Cohen)، ورافاييل كوهين - ألماغور (Raphael Cohen–Almagor)، ودايفد ديزينهاوس (David Dyzenhaus)، وأفيغيل إيسنبرغ (Avigail Eisenberg)، ليزلي غرين (Leslie Green) وإيمي غوتمان (Amy Gutmann)، وموشيه هالبرتال (Moshe Halbertal)، وروبرت هاوز (Robert Howse)، وتوم هوركا (Tom Hurka)، وجين جينسون (Jane Jenson)، وديف نوت (Dave Knott)، وشاندران كوكاثاس (Chandran Kukathas)، وغاي لافوريست (Guy Laforest)، وبراين لانجيل (Brian Langille)، وجاكوب ليفي (Jacob Levy)، ودومينيك ليديت (Dominique Leydet)، ومايكل ماكدونالد (Michael McDonald)، وستيفن ماسيدو (Stephen Macedo)، وباتريك ماكليم (Patrick Macklem)، وكولن ماكليود (Colin Ma-cleod)، وأندرو ماسون (Andrew Mason)، ودايفد ميلر (David Miller)، وطارق مودود (Tariq Modood)، ومارغريت مور (Margaret Moore)، غلين مورغان (Glyn Morgan)، جيمس نيكل (James Nickel)، وسوزان مولر أوكين (Susan Moller Okin)، ومايكل أوليفر (Michael Oliver)، وتوم بالمر (Tom Palmer)، وبهيخو باريخ (Bhikhu Parekh)، وفيليمون بيونيديس (Filimon Peonidis)، وآن فيليبس (Anne Phillips)، وروبرت بوست (Robert Post)، وكورت برينسبرغ (Kurt Priensberg)، وموريس ريكارد (Maurice Rickard)، وآرثر ريبشتاين (Arthur Ripstein)، وجون راسل (John Russell)، وألان ريان (Alan Ryan)، وسيبيل شوارزنباخ (Sibyl Schwarzenbach)، وميشيل سيمور (Michel Seymour)، ومايكل سميث (Michael Smith)، وأندرو ستارك (Andrew Stark)، وجون توماسي (John

(Tomasi)، ومارك تونيك (Mark Tunick)، وماريل إلين توربيل (Mary Ellen Turpel)، وجيريمي والدرون (Jeremy Waldron)، وبيتر ج. وايت (Peter G. White)، وميليسا وليامز (Melissa Williams)، وإيريس ماريون يونغ (Iris Marion Young).

وأودّ أنَّ أتوجّه بالشكر الخاص إلى والديَّ. لقد أيد كلاهما دائماً عملي، وأبديا اهتماماً خاصاً بهذا المشروع الذي اعتبراه يمس عن كثب بحياتهم الخاصة. وأخيراً، أودّ أنَّ أشكر كودي (Codie) ولوقا (Luke). فهما كمعظم الكلاب أوفياء، ومرتبكان، وأحياناً ساخطان لكونهما يهدران وقتهما في التمعّن بهذه الكلمات المطبوعة في هذا الكتاب. ومع ذلك، بقيا ملازمين لي يشاركانني بعض الليالي الطويلة، فأنا ممتن لهما بما فعلاه معي.

لا بدّ لي أنَّ أذكر أنه، قد تمّ وضع العديد من الحجج الواردة في هذا الكتاب في سلسلة من المقالات كتبتها على مدى السنوات القليلة الماضية، رغم أنَّ معظمها قد أعيد كتابته على نطاق واسع:

Three Forms of Group-Differentiated Citizenship in Canada›, in Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference*: *Changing Boundaries of the Political* (*Princeton University Press*, *forthcoming*) (*Chapter* 2); 'Individual and Community Rights', in Judith Baker (ed.), *Group Rights* (*Universityof Toronto Press*, 1994) (*Chapter* 3); 'Liberalism and the Politicization of Ethnicity', *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 4/ 2 (1991) (*Chapter* 4); *'Dworkin on Freedom and Culture', in J. Burley* (*ed.*), *Reading Dworkin* (*Basil Blackwell*, *forthcoming*) (*Chapter* 5); *'Group Representation in Canadian Polities', in L. Seidle* (*ed.*), *Equity and Community*: *The Charter*, *Interest Advocacy*, *and Representation* (*Institute for Research on Public Policy*, 1993) (*Chapter* 7); *'TwoModels of Pluralism and Tolerance'*, *Analyse und Kritik*, 14/ 1 (1992) *and 'The Rights of Minority Cultures*: *Reply to Kukathas'*, *Political Theory*, 20/ 1 (1992) (*Chapter* 8); *Recent Work in Citizenship Theory* (*Department of Multiculturalism and Citizenship*, *Government of Canada*, 1992), *and 'Return of the Citizen'*, *Ethics*, 104/ 2 (1994) (*withW. J. Norman*) (*Chapter* 9).

إنَّ الرسم التوضيحي الذي يغطي كلّ ذلك ما هو إلا لوحة معبرة عن ما يسمّى بـ «مملكة السلام» (The Peaceable Kingdom)، لصاحبها إدوارد هيكس (Edward Hicks) الذي رسمها حوالي عام 1834. حيث يوضح التوقيع الظاهر فيها توقيع مجموعة الكويكرز[13] (-Quak

(13) هو عضو في الجمعية الدينية للأصدقاء، وهي حركة مسيحية أسسها جورج فوكس حوالي 1650، ومكرسة

ers) وثلاثة قبائل هندية محلية في عام 1862م، وهذه القبائل الهندية هي ليني لينب (Leeni Lenape)، وسوسكن هانوك (Susque Hannock)، وشاوني (Shawnee)، حيث سمحت هذه المعاهدة بإنشاء مجتمع الكويكرز في ولاية بنسلفانيا. (كانت مجموعة الكويكرز واحدة من المجموعات القليلة التي تفي بالتزاماتها التعاهدية). وقد نظر كلّ من هيكس (Hicks)، وكويكر (Quaker) المخلص، إلى المعاهدة هذه على أساس أنها بداية «مملكة السلام» التي تنبأ بها إشعيا، حيث سيحلّ فيها الحب محل العداء والمنافسة بين البشر وفي العالم الطبيعي (على سبيل المثال «الأسد سوف يستلقي مع الخراف»).

لقد اخترت هذه اللوحة لأنها تصوّر وتحتفل بشكل من أشكال التعددية الثقافية (Multiculturalism) التي غالباً ما نتجاهلها. إنَّ معظم مناقشات «التعددية الثقافية»، على الأقل في أميركا الشمالية، تركز على حالة المهاجرين، وإيواء الخلافات العرقية والسلالية داخل المجتمع الأوسع. في حين قد أولي اهتمام أقل لحالة الشعوب الأصليّة (Indigenous Peoples)، وغيرها من الأقليات القومية من «غير المهاجرين» الذين أدمج وطنهم في حدود دولة أكبر من خلال الفتح أو الاستعمار أو الاتّحاد. فالمعاهدات ما هي إلا وسيلة شائعة لتنظيم التفاعل بين الجماعات المسيطرة والأقليات القومية. وهو ما يعكس فكرة، أنَّ القوميتين المنضمتين تحت لواء دولة متعددة القوميات، قد يعاملان بعضهما البعض على قدم المساواة، واحترام حقّ بعضهم البعض في الكلام عن أنفسهم وحكم أنفسهم. ويرى الكثير من الناس، أنَّ هذه المعاهدات قديمة أو غير ذات صلة، وقد تمّ تجاهلها أو انتهاكها بشكل عام من قبل الأغلبية، كلّما كانت غير ملائمة لهم. ومع ذلك، فأنا أعتقد، أنَّ تلك المثالية الأساسية تستحق الدراسة، والاحتفال بها، إذ قد تكون هي في الواقع حيوية لخلق مملكة أكثر سلاماً في العالم الحديث.

للمبادئ السلمية. وسط اعتقاد الكويكرز الذي هو مذهب «الضوء الداخلي»، أو إحساس المسيح بالعمل المباشر في الروح. وقد أدّى ذلك إلى رفض كلّ من الوزارة الرسمية وجميع أشكال العبادة. (المترجم)

الفصل الأوّل
المقدمة

1. القضايا

اليوم، معظم البلدان متنوعة ثقافياً. ووفقاً للتقديرات الأخيرة، إنَّ هناك 184 دولة مستقلة في العالم، تضم أكثر من 600 مجموعة لغوية حية، و5000 مجموعة عرقية. وفي عدد قليل جداً من البلدان، يمكن القول، إنَّ المواطنين يتشاركون بنفس اللغة أو ينتمون إلى نفس المجموعة العرقية[1].

قد يؤدي هذا التنوّع إلى سلسلة من الأسئلة الهامة التي يحتمل أنْ تكون مثيرة للانقسام. حيث تزداد حدّة الاشتباكات بين الأقليات والأغلبية، في القضايا التي من مثل الحقوق اللغوية، والاستقلالية الإقليمية، والتمثيل السياسي، ومناهج التعليم، والمطالبات المتعلّقة بالأراضي، وسياسة الهجرة والتجنس، وحتّى على الرموز الوطنية، مثل اختيار النشيد الوطني أو العطل الرسمية. إنَّ إيجاد الإجابات المجدية أخلاقياً، وذات الجدوى السياسية لهذه القضايا، يعتبر هو التحدي الأكبر الذي تواجهه الديمقراطيات اليوم. ففي أوروبا الشرقية والعالم الثالث، تقوض الصراعات القومية العنيفة محاولات إنشاء مؤسسات ديمقراطية حرة. وفي الغرب، تعتبر النزاعات المتقلبة بشأنِ حقوق المهاجرين، والشعوب الأصليّة، والأقليات الثقافية الأخرى، مثيرة للكثير من الافتراضات التي تحكمها الحياة السياسية على مدى عقود. فمنذ نهاية الحرب الباردة، أصبحت الصراعات العرقية الثقافية هي، المصدر الأكثر شيوعاً للعنف السياسي في العالم، وقد أظهروا أنَّ

(1) للاطّلاع على هذه التقديرات (وعدم الدقة)، انظر:

Laczko 1994; Gurr 1993; Nielsson 1985.

حيث كثيراً ما يشار إلى أيسلندا والكوريتين بوصفهما مثالين للبلدان المتجانسة ثقافياً تقريباً.

ليس هناك أية إشارة من هؤلاء للتراجع عن ذلك[2].

يحدد هذا الكتاب نهجاً جديداً لهذه المشاكل. قد لا توجد إجابات بسيطة لما يجول في خاطرنا، أو صيغ سحرية لحلّ جميع هذه الأسئلة. فبعض الصراعات مستعصية على الحلّ، حتّى عندما يكون المتنازعون مدفوعين بشعور الإنصاف والتسامح التي كثيراً ما نفتقر لوجودها. علاوة على ذلك، إنَّ كلّ نزاع له تاريخ فريد من نوعه، وظروف يجب مراعاتها عند وضع حلّ عادل وعملي. لذا فإنَّ هدفي في هذا الكتاب هو العودة إلى الوراء وتقديم وجهة نظر أكثر عمومية من المناظر الطبيعية - لتحديد بعض المفاهيم والمبادئ الرئيسيّة التي ينبغي مراعاتها، وبالتالي توضيح اللبنات الأساسية للنهج الليبرالي لحقوق الأقليات.

كانت التقاليد السياسية الغربية بشأنِ هذه القضايا، صامتة بشكل مدهش. وكانت معظم المجتمعات السياسية المنظمة وطوال التاريخ المسجل متعددة الأعراق، حيث يعتبر هذا دليل على انتشار الغزو والتجارة البعيدة في الشؤون الإنسانية. ومع ذلك فإنَّ معظم المنظرين السياسيين الغربيين عملوا مع النموذج المثالي لـ بوليس[3] (Polis)، الذي كان يتقاسمه المواطنون من أصل مشترك ولغة وثقافة مشتركة. وحتّى عندما عاش المنظرون أنفسهم في الإمبراطوريات المتعددة اللغات التي تحكم العديد من المجموعات العرقية واللغوية، فأنّهم كانوا وكثيراً ما يكتبون وكأنَّ مدن المدينة اليونان القديمة كانت متجانسة ثقافياً وقد قدمت النموذج الأساسي أو المعياري للمجتمع السياسي[4].

وعليه، لتحقيق المثل الأعلى المتمثل في السياسة المتجانسة، فقد اتبعت الحكومات، وعلى مرّ التاريخ، مجموعة متنوعة من السياسات المتعلّقة بالأقليات الثقافية. حيث تمّ القضاء على بعض الأقليات جسدياً، إما عن طريق «الطرد الجماعي» (Mass Expulsion) (ما نسميه الآن «التطهير الإثني» (Ethnic Cleansing) أو بالإبادة الجماعية (Genocide). ومن جانب آخر، تمّ استيعاب أقليات أخرى قسراً، وأُجبروا على اعتماد اللغة والدين وعادات الأغلبية. وفي حالات أخرى، يتم التعامل مع الأقليات على أساس أنّهم أجانب مقيمون يخضعون للفصل المادي، والتمييز الاقتصادي، والحرمان من الحقوق السياسية.

لقد بذلت جهود مختلفة تاريخياً لحماية الأقليات الثقافية، وتنظيم النزاعات المحتملة بين

---

(2) فيما يتعلق بالدراسات الاستقصائية لمطالبات حقوق الأقليات في جميع أنحاء العالم، انظر:
Sigler 1983; Gurr 1993; Van Dyke 1977; Capotorti 1979; Hannum 1990.

(3) هي دولة المدينة في اليونان القديمة، وخاصة أنها كانت تعتبر ذات شكل مثالي لأغراض فلسفية. (المترجم)

(4) على افتراض التجانس الثقافي في السياسة الغربية، انظر:: McRae 1979; Van Dyke 1977; Walzer 1982: 1-3; McNeill 1986: 23. وعلى افتراض عدم التجانس الثقافي على مرّ التاريخ، وأسبابه، انظر: McNeill 1986. وعلى نطاق متزايد من هذا التنوّع، انظر: Castles and Miller 1993: 8.

ثقافات الأغلبية والأقليات. ففي أوائل هذا القرن العشرين، نظمت المعاهدات الثنائية لمعاملة مواطني دولة ما يقيمون في بلدان أخرى. على سبيل المثال، وافقت ألمانيا على منح بعض الحقوق والامتيازات للأقليات العرقية المقيمة داخل حدودها ما دامت بولندا تقدّم حقوقاً متبادلة إلى الألمان العرقيين في بولندا. وتم توسيع نطاق نظام المعاهدات هذا، ليكون مبنياً على أساس متعدد الأطراف، تحت إشراف عصبة الأمم في حينها.

غير أنَّ هذه المعاهدات غير كافية، قد يكون لسبب رئيسي واحد هو، أنَّ الأقلية لا يمكن أنْ تُفكر إلا بالحماية من التمييز، والاضطهاد، بالطبع، إذا كانت هناك «دولة قرابة»[5](Kin State) قريبة لها مصلحة بذلك. علاوة على ذلك، كانت تلك المعاهدات مزعزعة للاستقرار، لكون أنَّ وجود مثل هذه الدول يعني، أنه كثيراً ما ستستخدم أحكامها كأساس للغزو أو التدخّل في البلدان الأضعف. وهكذا بررت ألمانيا النازية لتغزو بولندا وتشيكوسلوفاكيا، على أساس أنَّ هذه البلدان تنتهك حقوق المعاهدة الخاصة بالعرق الألماني المقيم على أراضيهم.

بعد الحرب العالمية الثانية، كان من الواضح أنَّ هناك حاجة إلى نهج مختلف عن ما سبق، إزاء حقوق الأقليات. حيث أعرب العديد من الليبراليين عن أملهم في أنْ يؤدي التركيز الجديد على «حقوق الإنسان» إلى حلّ نزاعات الأقليات. فبدلاً من حماية الفئات الضعيفة مباشرة من خلال الحقوق الخاصة لأعضاء المجموعات المحددة، سيتم حماية الأقليات الثقافية بشكل غير مباشر، وذلك من خلال ضمان الحقوق المدنية والسياسية الأساسية لجميع الأفراد؛ بغض النظر عن عضوية المجموعة في المجتمعات. إنَّ حقوق الإنسان الأساسية التي هي من مثل حرية التعبير وتكوين الجمعيات والضمير، هي حريات تُعزى إلى الأفراد، إذ عادة ما تمارس في المجتمع مع الآخرين، وبالتالي توفر الحماية لحياة المجموعة. وحيثما تكون هذه الحقوق الفردية محمية بحزم، كما افترضها الليبراليون، فإنّه لا حاجة إلى المزيد من الحقوق الأخرى إلى أفراد الأقليات العرقية أو القومية المحددة:

كان الاتّجاه العام لحركات ما بعد الحرب من أجل تعزيز حقوق الإنسان، هو التغلّب على مشكلة الأقليات القومية في إطار المشكلة الأوسع المتمثلة في ضمان الحقوق الفردية للأفراد عند جميع البشر من دون الإشارة إلى العضوية في المجموعات العرقية. وكان الافتراض الرئيسي هو أنَّ أفراد الأقليات القومية لا يحتاجون، ولا يحقّ لهم، أو لا يمكن منحهم حقوق ذات طابع خاص. لقد تمّ طرح مذهب حقوق الإنسان كبديل لمفهوم حقوق الأقليات، مع ما يترتب على ذلك من مفهوم فحواه، أنَّ الأقليات التي يتمتع أفرادها بالمساواة الفردية في المعاملة لا يمكنها أنْ تطالب

(5) هي الدولة التي لها علاقة مع جزء من الشتات الذين يعيشون في «الدولة المضيفة» (State Host). حين يكون نشاط دولة القرابة هو واحد من العديد من المفاهيم ذات الصلة في القانون الدولي لفهم الوضع القانوني، على سبيل المثال بين دولة فلسطينية مستقبلية وعرب إسرائيل. (المترجم)

بصورة مشروعة بمرافق خاصة بها للحفاظ على خصوصياتهم العرقية (Claude 1955: 211).

واسترشاداً بهذه الفلسفة، حذفت الأمم المتحدة جميع الإشارات إلى حقوق الأقليات العرقية والقومية في إعلانها العالمي لحقوق الإنسان.

لقد اعتنق الكثيرون من الليبراليين التحوّل من حقوق الأقليات الخاصة بالجماعات إلى حقوق الإنسان العالمية، ويرجع ذلك جزئياً على ما يبدو، لكونه يعتبر امتداداً طبيعياً لطريقة حماية الأقليات الدينية. ففي القرن السادس عشر الميلادي، تمزقت الدول الأوروبية بسبب الصراع بين الكاثوليك والبروتستانت على وضع الدين الذي ينبغي أنْ يحكم الأرض. وقد تمّ أخيراً حلّ هذه النزعات، لا بمنح حقوق خاصة لأقليات دينية معينة، بل عن طريق فصل الكنيسة عن الدولة، وترسيخ حرية الفرد في الدين. وبهذا المسار تمت حماية الأقليات الدينية بصورة غير مباشرة، من خلال ضمان حرية العبادة الفردية، حتّى يتمكن الناس من الانضمام بحرية مع الآخرين في مشاركة دينية، من دون خوف من تمييز أو رفض من قبل الدولة.

لقد اعتقد العديد من الليبراليين بعد الحرب، أنَّ التسامح الديني يجب أن يكون مبنياً على أساس الفصل بين الكنيسة والدولة، وضرورة قيام الأخيرة بتوفير نموذجاً للتعامل مع الاختلافات العرقية والثقافية أيضاً. وضمن هذا الرأي، مثل الدين، هناك شيء هو، ينبغي للناس أنْ يكونوا أحراراً في التعبير عنه في حياتهم الخاصة، وهذا لا يعتبر مصدر قلق للدولة. كما أنَّ الدولة لا تعارض حرية الناس في التعبير عن مرفقاتهم الثقافية الخاصة، ولكنها لا تغذي هذا التعبير - بدلاً من ذلك، تعمل على تكييف عبارة ناثان غلازر (Nathan Glazer) في الاستجابة إلى «الإهمال الحميد» (Benign Neglect) (Glazer 1975: 25; 1983: 124). حيث تتم حماية أفراد المجموعات العرقية والوطنية من التمييز والتحامل، وهم أحرار في محاولة الحفاظ على أي جزء من تراثهم العرقي أو الهوية التي يرغبونها التي تتفق مع حقوق الآخرين. ولكن جهودهم هذه، هي جهود خاصة بحتة، ولا تعدّ بمكانة ما وكالة شعبية عامة لإرفاق هويات أو إعاقات قانونية تتعلّق بالعضوية الثقافية أو الهوية العرقية. ولعل هذا الفصل بين الدولة والعرقية يحول دون الاعتراف القانوني أو الحكومي بالمجموعات العرقية، أو أي استخدام للمعايير العرقية في توزيع الحقوق والموارد والواجبات[6].

لقد استفاد العديد من الليبراليين، وخاصة اليساريون منهم من استثناء حالة العمل الإيجابي للجماعات العرقية المحرومة. ولكن بمعنى من المعاني، إنَّ هذا الاستثناء هو الذي يثبت القاعدة،

---

(6) للاطّلاع على التأييد الليبرالي لهذا الموقف، انظر:
Glazer 1975: 220; 1978: 98; 1983: 124; Gordon 1975: 105; Porter 1975: 295; van den Berghe 1981&: 347; Ajzenstat 1984: 251-2; Rorty 1991: 209; Kukathas 1991: 22; Edwards 1985; Brotz 1980: 44.

ويدافع عن العمل الإيجابي بصفة عامة، باعتباره تدبير مؤقت مطلوب للتحرّك بسرعة أكبر نحو مجتمع «أعمى الألوان» (Colour–Blind). ولعل المقصود من ذلك هو معالجة سنوات التمييز، وبالتالي نقترب من المجتمع النوعي الذي كان سيحدث، لو كنا قد لاحظنا هذه الأمور بروية منذ البداية، فيما يتعلق بالفصل بين الدولة والعرق. وهكذا نجد، إنَّ اتّفاقية الأمم المتحدة المتعلقة بالتمييز العنصري (UN Convention on Racial Discrimination) قد لا تؤيد سوى برامج العمل الإيجابي، باعتبار أنها لا تمتلك إلا هذا الطابع المؤقت والعلاجي. وبعيداً عن التخلّي عن فكرة الفصل بين الدولة والعرقية، فإنَّ العمل الإيجابي هو أحد أساليب محاولة تحقيق ذلك المثل الأعلى.

يعتقد بعض الليبراليين، لا سيما بما يخص الحقوق، أنه من غير المفيد السعي إلى إقامة مجتمع «أعمى الألوان» من خلال السياسات التي «تعول على العرق» (Race by Count). كما يجادلون، أنّ العمل الإيجابي قد يؤدي إلى تفاقم المشكلة التي كان يعتزم حلها من خلال جعل الناس أكثر وعياً لاختلافات المجموعة، وأكثر استياءً من المجموعات الأخرى. ولعل هذا النزاع بين الليبراليين حول الحاجة إلى برامج تصحيحية للعمل الإيجابي، هو أمر مألوف في العديد من الديمقراطيات الليبرالية[7].

ولكن مازال معظم الليبراليين في فترة ما بعد الحرب، سواء منهم في اليمين أو اليسار، يرفضون فكرة التمايز الدائم في حقوق أو وضع أعضاء مجموعات معينة. فعلى وجه الخصوص، هم يرفضون الادّعاء بأنَّ هناك حاجة إلى حقوق خاصة بالجماعات لاستيعاب الاختلافات الثقافية الدائمة، بدلاً من معالجة التمييز العنصري التاريخي (Historical Discrimination). وكما سنرى في الفصول اللاحقة مراراً، معارضة الليبراليون في فترة ما بعد الحرب في جميع أنحاء العالم، فكرة وجود عرقية محددة أو ينبغي منح الجماعات القومية هوية سياسية دائمة أو وضع دستوري خاص بهم[8].

ومع ذلك، فقد أصبح من الواضح بشكل متزايد، أنَّ حقوق الأقليات لا يمكن أنْ تندرج

(7) للاطّلاع على هذه المناقشة، انظر:

Rosenfeld 1991; Sowell 1990.

(8) للاطّلاع على مجموعة متنوعة من الأمثلة، انظر: Barsh and Henderson 1980: 241-8; 1982: 69-70; Clinton 1990; Gordon 1975; 1978; 1981; Glazer 1975: 220; Van Dyke 1982: 28-30; Svensson 1979: 430-3; Adam 1979; Deganaar 1987; Knopff 1982: 29-39; Laforest 1991; Ajzenstat 1988: ch. 8; F. Morton 1985: 73-83; Schwartz 1986: ch. 1; Brotz 1980: 44-5; Asch 1984: 75-88, 100-4; Weaver 1985: 141-2؛ لمزيد من المراجع والمناقشة، انظر:

Kymlicka 1989a: ch. 7; 1991.

تحت فئة حقوق الإنسان. وأنَّ المعايير التقليدية لحقوق الإنسان هي ببساطة غير قادرة على حلّ بعض أهم المسائل المثيرة للجدل المتعلّقة بالأقليات الثقافية: ما هي اللغات التي ينبغي الاعتراف بها في البرلمانات والبيروقراطيات والمحاكم؟ هل ينبغي لكلّ مجموعة عرقية أو وطنية أنْ تموّل التعليم العام بلغتها الأم؟ هل ينبغي رسم الحدود الداخلية (الدوائر التشريعية، والمقاطعات، والولايات) بحيث تشكل الأقليات الثقافية أغلبية داخل المنطقة المحلية؟ هل تنتقل السلطات الحكومية من المستوى المركزي إلى مستويات محلية أو إقليمية أكثر تسيطر عليها أقليات معينة، لا سيما في القضايا الحساسة ثقافياً للهجرة والاتّصالات والتعليم؟ هل ينبغي توزيع المكاتب السياسية وفقاً لمبدأ التناسب القومي أو الإثني؟ وهل ينبغي الاحتفاظ بالأوطان التقليدية لصالح الشعوب الأصليّة، وبالتالي حمايتها من التعدي من قبل المستوطنين ومطوري الموارد؟ ما هي مسؤوليات الأقليات في الاندماج؟ ما هو مستوى التكامل الثقافي الذي يمكن أنْ يتطلبه المهاجرون واللاجئون قبل اكتسابهم الجنسية؟

المشكلة هي ليست في أنَّ المبادئ التقليدية لحقوق الإنسان قد تعطينا إجابة خاطئة على هذه الأسئلة، بل هي أنها غالباً لا تعطي أي إجابة على الإطلاق. فحق حرية التعبير، لا يخبرنا ما هي سياسة اللغة المناسبة؛ وإنَّ الحقّ في التصويت لا يبين لنا كيف ينبغي رسم الحدود السياسية، وكيفية توزيع الصلاحيات بين مستويات الحكومة؛ وإنَّ الحقّ في التنقّل لا يخبرنا ما هي سياسة الهجرة والتجنس المناسبة. هذه الأسئلة التي نحن بصددها، نراها قد تُركت إجابتها إلى العملية المعتادة لصنع قرار الأغلبية داخل كلّ ولاية. وأعتقد أنَّ النتيجة هي، أنْ تجعل الأقليات الثقافية عرضة للظلم الكبير على يد الأغلبية، وأنْ يؤدي ذلك إلى تفاقم الصراع الإثني الثقافي (Ethnocultural Conflict).

ولحل هذه المسائل بصورة عادلة، يجب أنْ نكمل المبادئ التقليدية لحقوق الإنسان بنظرية حقوق الأقليات. حيث أصبحت مثل هذه النظرية ضرورة واضحة بشكل مؤلم في أوروبا الشرقية والاتّحاد السوفياتي السابق. فالنزاعات حول الحكم الذاتي المحلي، ورسم الحدود، وحقوق اللغة، وسياسة التجنيس كُلها قد اجتاحت الكثير من المناطق في صراع عنيف. لذا، ليس هناك أمل يذكر في استعادة السلام المستقر، أو أنَّ حقوق الإنسان الأساسية ستحترم، إلى أنْ يتم حلّ قضايا حقوق الأقليات هذه.

ولذلك، ليس من المستغرب أنْ تعود حقوق الأقليات إلى مكانة بارزة في العلاقات الدولية. فعلى سبيل المثال، اعتمد مؤتمر الأمن والتعاون في أوروبا (Conference on Security and Cooperation in Europe) (CSCE) إعلاناً بشأنِ حقوق الأقليات القومية في عام 1991، وسعا لإنشاء مفوض سام لشؤون الأقليات القومية (High Commissioner on National Minorities) في عام 1993. وما برحت الأمم المتحدة تناقش إعلاناً بشأنِ حقوق الأشخاص

المنتمين إلى أقليات قومية أو عرقية وإلى أقليات دينية ولغوية (Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic Religious and Linguistic Minorities) (1933) ومشروع الإعلان العالمي بشأنِ حقوق السكان الأصليين (A Draft Universal Declaration on Indigenous Rights) (1988). واعتمد مجلس أوروبا إعلاناً بشأنِ حقوق الأقليات في عام 1992، (الميثاق الأوروبي للغات الإقليمية أو لغات الأقليات (European Charter for Regional or Minority Languages). كما يمكن إعطاء أمثلة أخرى(9).

ومع ذلك، فإنَّ هذه المعلومات التي ذكرناها أعلاه، لا تزال مثيرة للجدل. إذ تمّ اعتماد بعضها بسرعة، للمساعدة في منع تصعيد الصراع في أوروبا الشرقية. ونتيجة لذلك، كان بعضها غامض جداً، وكثيراً ما تبدو دوافعها أكثر من الحاجة إلى استرضاء الأقليات المتحاربة، وأكثر من أي إحساس واضح بما تتطلبه العدالة. حيث لا يزال التسويغ الأساسي لهذه الحقوق وحدودها غير واضحين.

أعتقد إنّه أمرٌ مشروع ولا مفرّ منه، لتكملة حقوق الإنسان التقليدية وحقوق الأقليات. وعليه ستشمل النظرية الشاملة للعدالة (A Comprehensive Theory of Justice) في دولة متعددة الثقافات كلا من الحقوق العالمية، المخصّصة للأفراد بغض النظر عن عضوية المجموعة، وبعض الحقوق المتباينة بين المجموعات أو «الوضع الخاص» (Special Status) بالنسبة لثقافات الأقليات.

إنَّ الاعتراف بحقوق الأقليات ينطوي على مخاطر واضحة. لقد استخدمت لغة حقوق الأقليات وسيئ استخدامها ليس فقط من قبل النازيين فحسب، بل أيضاً من جانب الاعتذارين عن الفصل العنصري (Segregation Racial) والتمييز العنصري (Apartheid). وقد استخدمه أيضاً، قوميون وأصوليون متعصبون ومحاربون في كلّ بقعة من العالم، لتسويغ سيطرة بعض الناس على آخرين من خارج مجموعتهم، ولقمع المعارضين داخل مجموعة ما. وبالتالي، يجب أنْ تفسر النظرية الليبرالية لحقوق الأقليات، كيف تتعايش حقوق الأقليات مع حقوق الإنسان، وكيف تُقتصر حقوق الأقليات بمبادئ الحرية الفردية، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية. ولعله هذا هو الهدف من هذا الكتاب.

2. الخطوط العريضة للكتاب

من الشائع القول، إنّ المجتمعات الحديثة تزداد فيها «تعدد الثقافات» (Multicultural). ومع ذلك، فإنَّ هذا المصطلح الغامض غالباً ما يحجب عنا أهمية التمييز. لذا سينظر الجزء الأوّل

(9) للاطّلاع على ملخص لهذه التطوّرات، انظر:
Lerner 1991; Thornberry 1991; Bloed 1994; Hannum 1993.

من الفصل الثاني في مختلف أشكال التعددية الثقافية. على وجه الخصوص، سأميز ما بين دولة القوميات المتعددة (State Nations Multi) (حيث ينشأ التنوّع الثقافي من إدماج الثقافات التي كانت متمتعة بالحكم الذاتي سابقاً، والتي تركزت إقليمياً في دولة أكبر)، وبين «الدول المتعددة الإثنيات» (States Polytechnics) (حيث ينشأ التنوّع الثقافي من الهجرة الفردية والعائلية). وسأستكشف الاختلافات بين «الأقليات القومية» (في دول متعددة)، و«المجموعات العرقية» (Groups Ethnic) (في الدول المتعددة العرقيات)، ومناقشة العلاقة بين العرق، والأصل، والصفة القومية. وما تبقى من الفصل الثاني، يقدم تصنيفاً لمختلف أنواع حقوق الأقليات التي قد تتطلبها المجموعات العرقية والقومية. وعلى وجه الخصوص، سأميز ما يلي:

- حقوق الحكم الذاتي، (تفويض السلطات للأقليات القومية، غالباً من خلال شكل من أشكال الفيدرالية)؛
- حقوق متعددة الأعراق، (الدعم المالي والحماية القانونية لبعض الممارسات المرتبطة بمجموعات عرقية أو دينية معينة)؛
- وحقوق التمثيل الخاص، (مقاعد مضمونة للمجموعات العرقية أو القومية داخل المؤسسات المركزية للدولة الأكبر حجماً).

وسأقدم أمثلة عن كلّ من تلك البلدان المختلفة، واستكشف بعض الاختلافات الرئيسيّة بينهما من حيث تجسيدها المؤسسي والحماية الدستورية.

غالباً ما توصف هذه الأشكال الثلاثة للحقوق المتباينة بين المجموعات بأنها «حقوق جمعية» (Collective Rights). وعليه في الفصل الثالث، سأعمل على استكشاف الصلة بين الحقوق الجمعية والحقوق الفردية. حيث يعتقد الكثير من الليبراليين أنَّ الحقوق الجمعية قد تتعارض في جوهرها مع الحقوق الفردية. وسأجادل بأننا بحاجة إلى التمييز بين معنيين للحقوق «الجمعية». إذ يمكن أنْ تشير الحقوق الجمعية إلى حقّ مجموعة ما في تقييد حرية أفرادها باسم التضامن الجماعي أو «النقاوة الثقافية»، أو «القيود الداخلية» (Internal Restrictions)؛ أو إنّه يمكن أنْ يشير إلى حقّ مجموعة ما للحدّ من السلطة الاقتصادية أو السياسية التي يمارسها المجتمع الأكبر على المجموعة، لضمان عدم تعرض الموارد والمؤسسات التي تعتمد عليها الأقلية لخطر قرارات الأغلبية «الحماية الخارجية» (External Protection). سأجادل لأثبت بأنَّ هذه الأخيرة لا تحتاج إلى صراع مع الحرية الفردية. والواقع أنَّ ما يميز النظرية الليبرالية لحقوق الأقليات هو بالتحديد، أنها تقبل بعض أشكال الحماية الخارجية للمجموعات العرقية والأقليات القومية، ولكنها تشكك جداً بالقيود الداخلية.

في الفصل الرابع، سأعمل على تتبع العلاقة التاريخية بين الليبرالية وحقوق الأقليات. لقد كان هناك تأييد واسع النطاق لحقوق الأقليات بين الليبراليين في القرن التاسع عشر الميلادي،

والفترة ما بين الحربين العالميتين. ولعل أسباب التحوّل هذه في النظرية الليبرالية لما بعد الحرب قد تكون معقّدة، لذا سأحاول الفرز من خلال بعض منهم. ولعل جزء من التفسير قد يكمن في تراجع الإمبراطورية البريطانية، وفي فشل عصبة الأمم. ثمة أيضاً عامل مهم آخر هو، التأثير المتزايد في جميع أنحاء العالم بالمفهوم الأميركي للدستور العرقي الأعمى. وسأجادل بأنَّ هذا المفهوم الأميركي قد اختلط بعوامل فريدة (مثل الفصل العنصري؛ ونطاق الهجرة)، التي لا تنطبق بالضرورة على البلدان الأخرى. وفي الواقع، سوف أجادل بأنَّ الاعتقاد الأميركي في دستور أعمى عن العرقية هو ليس حتّى في مصلحة الولايات المتحدة الأميركية، لأنه يتجاهل الوضع الخاص للهنود الأميركيين، البورتوريكيين[10] (Ricans Puerto)، وغيرهم.

في الفصل الخامس، سأستكشف دور الثقافة في النظرية الليبرو - ديمقراطية. أوّلاً سأدافع عن رؤية معينة إلى الليبرالية - مرتكزة على الالتزام بحرية الاختيار و(شكل واحد) من الاستقلالية الشخصية. وسأشرح بعد ذلك لماذا لا تتفق هذه الرؤية الليبرالية مع، بل تتطلب، اهتماماً بالعضويات الثقافية. وسأجادل بأنَّ اختيار الفرد يعتمد على وجود ثقافة مجتمعية، تحددها اللغة والتاريخ، وأنَّ معظم الناس لديهم رابطة قوية جداً نحو ثقافتهم الخاصة.

واستناداً إلى مفهوم الليبرالية هذا، سأستكشف ثلاث حجج رئيسيّة لصالح المجموعة - الحقوق المختلفة للمجموعات العرقية والأقليات القومية في الفصل السادس. خاصةً، أننا سنميّز بين الحجج القائمة على المساواة التي تهدف إلى إظهار أنّ الأقلية تواجه نوعاً من الحرمان غير العادل والتي يمكن تصحيحها من قبل حقّ مجموعة متباينة، ومختلف الحجج القائمة على التاريخ التي تهدف إلى إثبات أنَّ للأقلية بعض الادّعاء التاريخي للحق المتمايز للمجموعة، استناداً إلى السيادة السابقة، والمعاهدات، أو أي اتّفاق تاريخي أو سابقة أخرى. وسأركز أيضاً على الحجج التي تستدعي القيمة الجوهرية للتنوع الثقافي، وكيف يرتبط ذلك بكلّ من الحجج المتعلّقة بالمساواة والحجج التاريخية.

ويركز الفصل السابع على قضايا التمثيل السياسي، لا سيما المقترحات الرامية إلى ضمان مقاعد في الهيئة التشريعية المركزية لأعضاء بعض المجموعات العرقية أو القومية. وسأبحث في بعض الصعوبات العملية والنظرية التي تثيرها هذه المقترحات، وسأنظر في السبل البديلة لضمان صوت الأقليات في صنع القرار السياسي. وسأناقش أيضاً التوتّر الحاصل بين حقوق الحكم الذاتي (يطالبون بتفويض سلطوي من الحكومة المركزية على مجتمع الأقلية)، وحقوق التمثيل (المطالبة بتمثيل مضمون للأقليات في الحكومة المركزية).

---

(10) هم من بورتوريكو وسكان بورتوريكو ومواطنيها، وذريتهم. وبورتوريكو هي موطن للناس من أصول وطنية مختلفة كثيرة. ويشار إلى الثقافة المشتركة بين معظم البورتوريكيين بأنها الثقافة السائدة في بورتوريكو، وهي ثقافة غربية مستمدة إلى حدّ كبير من تقاليد إسبانيا، وعلى وجه التحديد الأندلس وجزر الكناري. (المترجم)

في الفصل الثامن، سأبحث في كيف ينبغي لأصحاب المنحى الليبرالي أنْ يستجيبوا للحالات التي تطالب فيها الأقليات بالحقّ في تقييد المدنية الأساسية والحريات السياسية لأعضائها. لقد سبق أنَّ ذكرت أنَّ النظرية الليبرالية لحقوق الأقليات لا يمكن أنْ تسوغ مثل هذه «القيود الداخلية» - أي أنه لا يمكن تقبل الفكرة القائلة بأنَّه من الشرعي أخلاقياً، أنْ تقوم جماعة ما بقمع أعضائها باسم التضامن الجماعي أو العقيدة الدينية أو النقاء الثقافي. وهو ما ينتهك الالتزام الليبرالي بالاستقلالية الفردية. ومع ذلك فمن الواضح أنَّ بعض الأقليات ترغب في مثل هذه القيود الداخلية، ولا تشترك في الالتزام الليبرالي بالاستقلال الذاتي. هل يتبع ذلك أنْ تفرض الدول الليبرالية قواعد ليبرالية على الأقليات غير الليبرالية؟ وهذا ما يثير مسائل معقّدة حول معنى التسامح وحدوده. لذا سأناقش العلاقة بين قيم التسامح والاستقلالية الفردية داخل النظرية الليبرالية، ونعمل على توضيح بعض العوامل التي يجب مراعاتها عند تقييم شرعية فرض القيم الليبرالية على الأقليات غير الليبرالية.

في الفصل التاسع، سأتناول القلق من الحقوق المتباينة بين المجموعات في ثقافات الأقليات التي سوف تحول دون تطوير هوية مشتركة ضرورية لإقامة نظام اجتماعي مستقر. فالكثير من الناس يشعرون بالقلق من تلك المواطنة الجماعية المختلفة التي تشجع المجموعات على التركيز على خلافاتهم، بدلًا من أهدافها المشتركة. ولعله من المفترض أنْ تخدم المواطنة وظيفة تكاملية، ولكن هل يمكنها أنْ تفعل ذلك إذا لم تكن المواطنة هوية قانونية وسياسية مشتركة؟ وسأجادل بحقيقة مفادها، أنَّ حقوق التمثيل والحقوق المتعددة الإثنيات تتفق مع إدماج الأقليات، لا بل قد تساعد في خلق هذا التكامل. كما أنَّ حقوق الحكم الذاتي من ناحية أخرى، تشكل تهديداً خطيراً للوحدة الاجتماعية، لأنها تشجع الأقلية القومية على اعتبار نفسها شعباً منفصلاً له حقوق متأصلة في حكم نفسه بنفسه. ومع ذلك، فإنَّ إنكار حقوق الحكم الذاتي يمكن أنْ يهدد أيضاً الوحدة الاجتماعية من خلال تشجيع الانفصال. إنَّ تحديد أسس الوحدة الاجتماعية في الدول المتعددة القوميات هو، كما أعتقد، واحدة من أكثر المهام إلحاحاً التي تواجه الليبراليين اليوم.

في الفصل الأخير، سأدخل بعض التكهنات الختامية بشأنِ مستقبل المواطنة المتعددة الثقافات. لقد كان الكثير من الناس، ومن جميع المشارب السياسية، يأملون ويفترضون أنَّ الهويات العرقية والقومية كانت مرحلة عابرة من تاريخ البشرية. وكان من المفترض أنْ تتلاشى هذه الولاءات الضيقة مع تكامل العالم على الصعيدين الاقتصادي والسياسي على حدّ سواء. ولكن في الواقع، غالباً ما كانت «العولمة» تخلق مساحة أكبر للأقليات للحفاظ على هوية متميزة وحياة جماعية. لقد خلقت العولمة أسطورة وجود الدولة المتجانسة ثقافياً بصورة أكثر واقعية، وأجبرت الأغلبية داخل كلّ دولة لأنْ تكون أكثر انفتاحاً على التعددية والتنوّع. وبهذا تمّ تغيير طبيعة الهويات العرقية والوطنية في عالم من التجارة الحرة، والاتّصالات العالمية، ولكن التحدي المتمثل في التعدّد الثقافي هنا سيبقى.

الفصل الثاني

سياسة التعددية الثقافية

تواجه المجتمعات الحديثة، وبصورة متزايدة، مجموعات الأقليات التي تطالب بالاعتراف بهويتها، وتسوية خلافاتها الثقافية. وغالباً ما تصاغ هذه المواجهة على أساس أنها تحدي متمثل في «التعددية الثقافية». ولكن مصطلح «متعدد الثقافات» قد يغطي العديد من أشكال التعددية الثقافية المختلفة التي يثير كلّ منها تحدياته الخاصة. ولعل هناك مجموعة متنوعة من الطرق التي يمكن من خلالها أنْ تدمج بها الأقليات في المجتمعات السياسية، منها غزو واستعمار المجتمعات التي كانت تتمتع بالحكم الذاتي سابقاً، والهجرة الطوعية للأفراد والأُسر. إلا أنَّ هذه الاختلافات قد تؤثر في طريقة تأسيسها، على طبيعة مجموعات الأقليات، ونوع العلاقة التي تريدها مع المجتمع الأكبر.

ولذلك يمكن أنْ تكون التعميمات حول أهداف أو عواقب التعددية الثقافية مضللة جداً. وفي الواقع، يعاني الكثير من النقاش العام حول التعدّد الثقافي من هذا الخلل. على سبيل المثال، غالباً ما يقول خصوم التعددية الثقافية، إنّها تغذي الأقليات، وتعرقل إدماجهم في المجتمع العام؛ في حين يرد المؤيدون على خصومهم بالقول، أنَّ الاندماج من أجل الاندماج قد يعكس الإمبريالية الثقافية (Cultural Imperialism). ولكن كلتا هاتين التهمتين تمثلان الإفراط في تعميم القوانين التي تتجاهل الاختلافات بين فئات الأقليات، ولا يفسرون في دفاعاتهم إلا دوافعهم الفعلية.

ووفق ما سبق، سأركز في هذا الفصل على نمطين واسعين من التنوّع الثقافي. في الحالة الأولى، ينشأ التنوّع الثقافي من إدماج الحكم الذاتي السابق، والثقافات الإقليمية المتمركزة في دولة أكبر. ولعلنا هنا يمكن تسمية هذه الثقافة المدمجة بـ«الأقليات القومية»، إذ عادة ما ترغب تلك الأقليات في الحفاظ على وجودها كمجتمعات متميزة جنباً إلى جنب مع ثقافة الأغلبية، والمطالبة بأشكال مختلفة من الاستقلال الذاتي (Autonomy)، أو حكم ذاتي (Self-Government) لضمان بقائهم كمجتمعات متميزة.

في الحالة الثانية، ينشأ التنوّع الثقافي من الهجرة الفردية والعائلية. حيث كثيراً ما يتجمع هؤلاء المهاجرون في رابطات فضفاضة التي أودّ أنَّ أُسمّيها «المجمعات العرقية أو الجماعات العرقية». وهؤلاء يرغبون عادة في الاندماج في المجتمع الأكبر، وأنْ يُقبلوا فيه كأعضاء كاملين، في الوقت الذي هم يسعون في كثير من الأحيان إلى زيادة الاعتراف بهويتهم العرقية، بحيثُ لا يكون هدفهم أنْ يصبحوا دولة مستقلة أو يتمتعون بحكم ذاتي إلى جانب المجتمع الأكبر، ولكن لتعديل مؤسسات وقوانين المجتمع السائدة، وجعلها أكثر استيعاباً للاختلافات الثقافية.

هذه مجرد أنماط عامة، بالطبع، هي ليست قوانين الطبيعة. وبالتأكيد ستحتاج كلّ من هذه الفئات العامة إلى مزيد من الصقل، والتأهيل ونحن نمضي في خضم ذلك. ولكن لا يمكننا أنْ نبدأ في فهم وتقييم سياسة التعدّد الثقافي ما لم نرى كيف يمكن أنْ يشكل الاندماج التاريخي لمجاميع الأقليات مؤسساتها الجمعية، والهويات، والتطلّعات المستقبلية. سوف أبدأ بوصف طبيعة هاتين الفئتين العريضتين (القسم الأول)، ومن ثمّ سنمعن النظر في المطالب المحددة المرتبطة بكلّ منهما (القسم الثاني).

1. الدول المتعددة القوميات والدول المتعددة العرقيات

إنَّ أحد مصادر التنوّع الثقافي هو التعايش (Coexistence) داخل دولة معينة لأكثر من أمة واحدة، حيث تعني «الأمة» (Nation) مجتمعاً تاريخياً، مكتملاً مؤسساتياً بصورة أقل أو أكثر، أو تشغل أرضاً أو وطن معين، وتتقاسم لغة وثقافة متميزة ما بين المنتمين إليها. وترتبط «الأمة» بهذا المعنى الاجتماعي، ارتباطاً وثيقاً بفكرة «شعب» (People) أو «ثقافة» (Culture) - بل إنَّ هذه المفاهيم غالباً ما تعرف من بعضها البعض. فالبلد الذي قد يضم أكثر من قومية واحدة، بالتالي، لا يعتبر دولة قومية، إنّه بالتأكيد دولة متعددة القوميات، حيث تشكل فيه الثقافات الصغرى «أقليات قومية». وعليه، قد يكون دمج قوميات مختلفة في دولة واحدة موضوع غير طوعي، كما يحدث عندما يتم غزو مجتمع ثقافي واحتلاله من قبل آخر، أو تنازل عن قوة إمبراطورية ما إلى أخرى، أو عندما يتم تجاوز الوطن من خلال استعمار المستوطنين. لا بل حتّى إنَّ تشكيل دولة متعددة القوميات لربما قد تنشأ أيضاً بصورة طوعية، عندما تتفق الثقافات المختلفة على تشكيل اتّحاد لتحقيق منفعة متبادلة.

هناك العديد من الديمقراطيات الغربية المتعددة القوميات، مثلاً، توجد في الولايات المتحدة الأميركية، العديد من الأقليات القومية بما في ذلك الهنود الأميركيين، والبورتوريكيين، وأحفاد المكسيكيين (شيكانوس) الذين يعيشون في الجنوب الغربي عندما ضمت الولايات المتحدة تكساس ونيومكسيكو وكاليفورنيا بعد الحرب المكسيكية (1846-1848)، والهوايون الأصليون، وسكان شامورو غوام (Chamorro of Guam)، ومختلف سكان جزر المحيط الهادئ الآخرين. وقد أدرجت هذه المجموعات القومية جميعاً في

الولايات المتحدة من خلال الفتح أو الاستعمار. لذا، لو كان هناك توازن مختلف في القوة، قد تكون هذه الجماعات قد احتفظت بكياناتها القومية أو أنشأت حكوماتها السيادية. فنحن نسمع الكثير من الحديث عن الاستقلال أحياناً في بورتوريكو أو القبائل الهندية الكبيرة. ومع ذلك، فإنّ التفضيل التاريخي لهذه المجموعات لم يكن لمغادرة الولايات المتحدة الأميركية، ولكن السعي إلى الحكم الذاتي في داخلها.

لقد اكتسبت معظم هذه المجموعات عند إدماجها، مركزاً سياسياً خاصاً. على سبيل المثال، تمّ الاعتراف بالقبائل الهندية على أساس أنها «الأمم المحلية التابعة» مع حكوماتهم، والمحاكم، وحقوق المعاهدات؛ وتعتبر بورتوريكو «كومنولث»؛ وغوام «محمية» (Protectorate). كلّ من هذه الشعوب متحد مع النظام السياسي الأميركي مع تمتعهم بسلطات خاصة للحكم الذاتي.

ولهذه المجموعات المذكورة أعلاه أيضاً، حقوق فيما يتعلق باللغات واستخدام الأراضي. فلغة السكان الأصليين في غوام وهاواي هي، الشامورو والهاواي، بالإضافة إلى استخدام اللغة الإنجليزية في المدارس والمحاكم وغيرها من التعاملات مع الحكومة، في حين تعتبر اللغة الإسبانية هي اللغة الرسمية الوحيدة لبورتوريكو. كما تمّ ضمان حقوق اللغة للشيكانوسيون الذين يتخذون الجنوب الغربي موطناً لها، وذلك بموجب معاهدة غاديلوب هيدالغو لعام 1848 (The 1848 Treaty of Guadelupe Hidalgo)، على الرغم من أنه قد تمّ إلغاؤها بمجرد أنَّ شكل المستوطنون الناطقين بالإنجليزية، غالبية السكان فيها. حيث طالب سكان هاواي الأصليون، والأسكيموس في ألاسكا، والقبائل الهندية أيضاً باعتراف قانوني بمطالباتهم بأراضيهم، وحجز بعضها لاستخدامها الحصري لهم، إذ توفر تمثيلاً مضموناً لهم في بعض الهيئات التنظيمية. وباختصار، تتمتع الأقليات القومية في الولايات المتحدة الأميركية بمجموعة من الحقوق، التي تهدف إلى التعبير عن وضعها وحمايتها كجماعات ثقافية متميزة، وقد حاربوا هؤلاء الذين هم من قوميات مختلفة، من أجل الاحتفاظ بهذه الحقوق وتوسيع نطاقها[1].

إنَّ معظم هذه المجموعات هي مجموعات صغيرة نسبياً ومعزولة جغرافياً، ويشكلون معاً جزءاً صغيراً فقط من مجموع السكان الأميركيين. ونتيجة لذلك، كانت هذه الجماعات هامشية العدد بالنسبة إلى الهوية الذاتية للأميركيين، بل إنَّ وجود الأقليات القومية في حدّ ذاته، وحقها في تقرير المصير، غالباً ما يرفض أو يقلل من شأنه من قبل السياسيين الأميركيين والمنظرين. إلا أنَّ متابعة ذلك في بلدان أخرى، سنجد أنَّ وجود الأقليات القومية قد تبدو أكثر وضوحاً. على سبيل المثال، اشتمل التطوّر التاريخي في كندا على اتّحاد ثلاث مجموعات وطنية متميزة (الإنجليزية

(1) للاطّلاع على دراسة استقصائية لحقوق الأقليات القومية في الولايات المتحدة، انظر: O'Brien 1987. ولإخفاء هذه المجموعات في التاريخ الأميركي الدستوري والسياسي، انظر: Ball 1989; Resnik 1989; Aleinikoff 1994. بالنسبة لقضية الانفصال من قبل القبائل الهندية الأميركية انظر: Jensen 1993. يلغي إلغاء الحقوق اللغوية للشيكانوس مصير ميتيس في كندا الذي تمّ الاعتراف بحقوقها القومية، عندما دخلت مانيتوبا الاتّحاد، ثمّ أُخذت هذه القضية بعيداً، عندما أصبح المستوطنون الإنجليز أغلبيةً في المحافظة. قارن: Glazer 1983: 277 with Weinstein 1986: 46-7; Chartrand 1991; 1993: 241.

والفرنسية والأبوريجينيات)[2]. وكان الاندماج الأصلي لجماعات كيبيك والسكان الأصليين في المجتمع السياسي الكندي غير طوعي. وقد اجتاح المستوطنون الفرنسيون المواطن الهندية، ثمّ غزاها الإنجليز. ففي حين إنَّ إمكانية انفصال الكيبيك كانت حقيقية جداً، فإنَّ التفضيل التاريخي لهذه المجموعات لم يكن ترك الاتّحاد- كما هو الحال مع الأقليات القومية في الولايات المتحدة - ولكن لإعادة التفاوض على شروط الاتّحاد، وذلك لزيادة استقلالهم داخله.

لقد تركزت العديد من اللحظات المحورية في التاريخ الكندي على هذه المحاولات المتعلّقة بإعادة التفاوض على شروط الاتّحاد بين الإنجليزية والفرنسية والسكان الأصليين. وتم تحديد شروط الاتّحاد في سلسلة من الوثائق المحمية دستورياً، بما في ذلك المعاهدات والمطالبات المتعلّقة بالأراضي مع السكان الأصليين، واتّفاق الاتّحاد لعام 1867م بين المستعمرين الناطقين بالإنجليزية والفرنسية في أميركا الشمالية البريطانية.

لقد انتهت آخر الجهود المبذولة لإعادة التفاوض في تشرين الأوّل/ أكتوبر 1992م، عندما فشل اقتراح تعديل الدستور (اتّفاق شارلوت تاون (The Charlottetown Accord)) في استفتاء وطني. حيث كان من شأنِ هذا الاتّفاق أنْ يرسخ «الحقّ الأصيل في الحكم الذاتي» للسكان الأصليين، وكان من شأنه أيضاً، أنْ يمنح كيبيك (Quebec) مركزاً خاصاً باعتبارها «المجتمع الوحيد الذي يضم في الغالب اللغة والثقافة الفرنسية في كندا وفي أميركا الشمالية».

إنَّ العديد من الديمقراطيات الغربية الأخرى هي أيضاً متعددة القوميات، إما لأنها أدرجت قسراً السكان الأصليين (مثل فنلندا ونيوزيلندا)، أو لأنها تشكلت من قبل اتّحاد طوعي تقريباً، أو اندماج اثنين من الثقافات الأوروبية (مثل بلجيكا وسويسرا). والواقع حقاً، أنَّ العديد من البلدان في شتى أنحاء العالم هي متعددة القوميات، بمعنى أنه قد تمّ رسم حدودها لتشمل الأراضي التي

---

(2) ترى هذه الجماعات نفسها كشعوب وهو واضح من الأسماء التي اختاروها لجمعياتهم ومؤسساتهم. على سبيل المثال، يسمّى المجلس التشريعي للمقاطعات في كيبيك «الجمعية الوطنية»(National Assembly) ؛ ولعل المنظمة الرئيسيّة لوضع الهنود تعرف باسم «جمعية الأمم الأولى» (Assembly of First Nations). من المهم أنْ نلاحظ أنَّ الشعوب الأصليّة ليست شعباً واحداً. وأنَّ مصطلح «السكان الأصليين» يغطي ثلاث فئات من السكان الأصليين (الهنود والإنويت والميتيس)، وأنَّ المصطلح الهندي ذاته ما هو إلا خيال قانوني، ووراءه العديد من الشعوب الأصليّة المتميزة التي لها تاريخها الخاص وهوياتهم المجتمعية المنفصلة. ويمكن تقسيم السكان الأصليين في كندا إلى إحدى عشر مجموعة لغوية، ينحدرون من عدد من المجتمعات المتميزة تاريخياً وثقافياً. ويقدر أنَّ هناك خمسة وثلاثين إلى خمسين «شعباً» متميزاً من السكان الأصليين. ومن المحتمل أيضاً أنْ يكون هذا الأمر مضللاً، الغرض منه، لوصف الكنديين الفرنسيين شعب واحد. حيث تعتبر الأغلبية الناطقة بالفرنسية في مقاطعة كيبيك نفسها على أساس أنهم «كيبيكيون». ولكن هناك فرنكوفونات خارج كيبيك، ولم يتم التعرّف بها دائماً على أساس أنها من الأمة الفرنسية في كندا بشكل وثيق مع مقاطعة كيبيك. وعليه للتغيير في الذات من الكنديين إلى الأمة الكندية الفرنجية إلى فرانكو كيبيكيسل كيبيكيس، انظر: McRoberts 1988; Crête and Zylberberg 1991: 424 . وعلى استخدام لغة الأمة من قبل السكان الأصليين والكيبيكيون بشكل عام، انظر: Cairns 1993: 188; Chartrand 1995; Long 1992; Jenson 1993.

استوطنوها منذ بداية وجودهم، وفي كثير من الأحيان هم كانوا مستقلين ذاتياً بحكمهم وثقافتهم. وهو ما ينطبق بالتمام على معظم بلدان الكتلة الشيوعية السابقة (Dreyer 1979; Connor 1984)، وبلدان العالم الثالث (Rothchild and Olorunsola 1983; Selassie 1993; B. Davidson 1992).

ولكي يمكننا القول إنَّ هذه الدول هي دول «متعددة القوميات»، فهي لا تنكر أيضاً، أنَّ المواطنين يعتبرون أنفسهم لبعض الأغراض، أنهم شعب واحد. على سبيل المثال، لدى السويسري شعور قوي بالولاء المشترك، على الرغم من الانقسامات الثقافية واللغوية. والواقع أنَّ الدول المتعددة القوميات لا تستطيع البقاء على قيد الحياة ما لم تكن الجماعات الوطنية المختلفة، لها ولاء للمجتمع السياسي الأكبر الذي تتعايش معه.

يصف بعض المعلقين هذا الولاء المشترك على أساس أنه شكلاً من أشكال الهوية الوطنية، ولذلك هم يعتبرون سويسرا دولة قومية. وباعتقادي، أنَّ هذا الأمر هو شيء مضلل. إذ يجب أنْ نميّز «الوطنية» (Patriotism)، والشعور بـ «الولاء لدولة» (Allegiance to a State)، عن «الهوية القومية» (National Identity) بمعنى الانتماء إلى مجموعة قومية. ففي سويسرا كما هو الحال في معظم الدول المتعددة، تشعر الجماعات القومية بالولاء للدولة الأكبر حجماً فقط، لأنَّ الدولة الأكبر تعترف بوجودهم القومي المتميز وتحترمه. وعليه فالسويسريون ليسوا وطنيون، لكن سويسرا (الدولة) التي يؤمنون بالولاء لها، تقر بأنها دولة اتّحاد لشعوب متمايزة. ولهذا السبب من الأفضل أنْ ينظر إليها على أساس أنها دولة متعددة القوميات، وإنَّ مشاعر الولاء المشتركة الذي تولده دولة الاتّحاد تعكس الوطنية المشتركة، وليس هوية قومية مشتركة.

قد تعتبر الهجرة مصدراً ثانياً للتعددية الثقافية. فأي بلد ما سيعرض تعددية ثقافية، إذا تقبل أعداداً كبيرة من الأفراد والأُسر المتسللين من ثقافات أخرى باعتبارهم مهاجرين، شرط أنْ يسمح لهم بالحفاظ على بعض خصوصياتهم العرقية. وهو ما يعتبر بالتأكيد دائماً جزءاً حيوياً من الحياة في أستراليا وكندا والولايات المتحدة الأميركية التي تمتلك أعلى ثلاثة معدلات للفرد من الهجرة في العالم. وفي الواقع، إنَّ أكثر من نصف الهجرة القانونية في العالم، يتوجه إلى واحدة من هذه البلدان الثلاثة.

قبل ستينيّات القرن العشرين، كان من المتوقع أنْ ينقل هؤلاء المهاجرون إلى هذه البلدان الثلاثة، تراثهم المميز وأنْ يستوعبوا تماماً المعايير الثقافية القائمة. وهو ما يعرف باسم نموذج «أنجلو - كونفورميتي»[3] (Anglo-Conformity) للهجرة. وفي الحقيقة، إنَّ بعض الجماعات

(3) واحدة من نظريات الاستيعاب التي تنطوي على موقف وفكرة مفادها، يجب على المهاجرين أنْ يتعلموا اللغة الإنجليزية، والتكيّف مع العديد من المعايير والقيم والمؤسسات كوسيلة للتطابق بصورة متكاملة مع المجتمع الأنجلو-أميركي والأغلبية الأنجلوسكسونية. (المترجم)

القومية مُنع من دخول أراضي تلك الدول، إذ اعتبرت قوميات غير قابلة للتجزئة (مثل القيود المفروضة على الهجرة الصينية في كندا والولايات المتحدة، وسياسة الهجرة «البيضاء فقط» في أستراليا). واعتبر الاستيعاب عنصراً أساسياً للاستقرار السياسي، كما تمّ ترشيدها من خلال إزاحة الأديان[4] (Ethnocentric Denigration) من الثقافات الأخرى.

هذا الالتزام المشترك تجاه الأنجلو - كونفورميتي يحجبه الشعب، ولكن هناك تباين مضلل بين «وعاء الذوبان» (Melting-Pot) الأميركي والفسيفساء العرقية (Ethnic Mosaic) الكندية. وفي حين أنَّ «الفسيفساء العرقية» تحمل دلالة احترام سلامة الثقافات المهاجرة، إلا أنه بالممارسة العملية يعني ذلك ببساطة، أنَّ المهاجرين إلى كندا لديهم خيار بين ثقافتين مهيمنتين لاستيعابهم. ففي الوقت الذي تتواجد في كندا ثنائية قومية (Binational)، فإنَّ التسامح غير المستقر (Uneasy Tolerance) الذي تظهره الفرنسية والإنجليزية تجاه بعضهم البعض، لم يمتد إلى الأجانب الذين قاوموا الاستيعاب أو يعتقد أنّهم غير قابلين للتبديل ثقافياً[5].

ومع ذلك، وبدءاً من سبعينيّات القرن العشرين، وتحت ضغط الجماعات المهاجرة، رفضت تلك الدول الثلاث نموذج الاستيعاب (Assimilationist Model)، واعتمدوا سياسةً أكثر تسامحاً، وتعددية تسمح وتشجع المهاجرين بالفعل على الحفاظ على مختلف جوانب تراثهم العرقي. وقد أصبح الآن وعلى نطاق واسع (وإنْ كان بعيداً عن الإجماع)، أنَّ من حقّ الجماعات المهاجرة، لا بل يجب أنْ يكونوا أحراراً في الحفاظ على بعض من عاداتهم القديمة فيما يتعلق بالأغذية، واللباس والدين، وارتباط بعضهم ببعض للحفاظ على هذه الممارسات. ولم يعدّ ينظر إلى ذلك على أنه غير وطني (Unpatriotic) أو «غير أميركي»[6] (American-Un).

ولكن من المهم التمييز بين هذا النوع من التنوّع الثقافي وبين ثقافة الأقليات القومية. فجماعات المهاجرين هي ليست «أمم»، ولا تحتل الأوطان. حيث يتجلى تميزهم في المقام الأوّل

---

(4) تقييم الشعوب والثقافات الأخرى وفقا لمعايير الثقافة الخاصة. (المترجم)

(5) انظر: Porter 1987: 154; cf. Reitz and Breton 1994; Palmer 1976. وبقدر ما تبدو جماعات المهاجرين أكثر تماسكاً في كندا، بقدر ما ربما يرجع ذلك إلى احتوائها على نسبة أعلى من المهاجرين الجدد من المجموعات العرقية في الولايات المتحدة الأميركية، وهو ما يرجع بدوره إلى ارتفاع معدل الهجرة في كندا. في عام 1981، كان 16،1٪ من السكان الكنديين المولودين في الخارج، مقابل 6،2٪ من الأميركيين (Laczko 1994: 28-9). ومع ذلك، فإنَّ عملية إدماج المهاجرين المستقرين وأطفالهم هي حالة متشابهة في كلا البلدين. مصطلح «بوتقة» (Melting-Pot) هو أيضاً مصطلح مضلل إلى حدّ ما. فالمصطلح يشير في المقام الأوّل إلى الاندماج البايولوجي لمختلف المجموعات العرقية (البيضاء) عن طريق التزاوج، أكثر من دمج ممارساتها الثقافية. وفقاً لتيودور روزفلت (Theodore Roosevelt)، «يتم دمج العديد من سلالات العالم القديم معاً في نوع جديد»، ولكن «البوتقة التي يتم ذوبانها جميعاً وبأنواعها الجديدة في واحدة شكلت من 1776م إلى 1789م، وفي مواطنتنا الثابتة بالتأكيد في جميع أساسياتها من قبل رجال واشنطن» (نقلت من (Gordon 1964: 122)). وكان هذا صحيحاً بشكل خاص في اللغة، كما أشرت في وقت لاحق في هذا الفصل.

(6) المقصود بغير الأميركي (American-Un) هو أنّ لا يتمتع ذلك الأداء وفقاً للخصائص الأميركية. (المترجم)

في حياتهم الأُسرية وفي الجمعيات التطوّعية (Voluntary Associations)، ولا تتعارض مع تكاملها المؤسسي. فهم مازالوا يشاركون في المؤسسات العامة المهتمة بالثقافة المهيمنة ويتحدثون اللغة (اللغات) المهيمنة. على سبيل المثال، يجب على المهاجرين (باستثناء كبار السن) تعلم اللغة الإنجليزية للحصول على الجنسية في أستراليا والولايات المتحدة الأميركية، ناهيك عن ذلك، إنَّ تعلّم اللغة الإنجليزية هو جزء إلزامي من تعليم الأطفال. ففي كندا، يجب أنْ يتعلموا أي من اللغتين الرسميتين (الفرنسية أو الإنجليزية).

كان الالتزام بضمان لغة مشتركة، هي سمة ثابتة في تاريخ سياسة الهجرة. وبالفعل، كما قال جيرالد جونسون (Gerald Johnson) عن الولايات المتحدة الأميركية، «إنها واحدة من السخريات التاريخية القلائل التي لم تجرؤ فيه أي إمبراطورية متعددة القوميات في العالم القديم لتُقدم بقساوة شديدة على فرض لغة واحدة على مجموع سكانها، علاوة على ذلك، كانت الجمهورية الليبرالية» مكرسة لاقتراح أنْ يكون «جميع الرجال قد خلقوا متساوون»[7]. لم يعني رفض التوافق الأنجلو - كونفورميتي تراجعاً في هذا الالتزام لضمان أنْ يصبح المهاجرون ناطقون بالإنجليزية (Anglophones) التي تعتبر ضرورية إذا ما أريد إدراجها في التيار الرئيسي للحياة الاقتصادية والأكاديمية والسياسية في البلد.

ورغم تأكيد جماعات المهاجرين، وعلى نحو متزايد، على حقها في التعبير عن خصوصياتها العرقية، إلا أنها عادة ما ترغب في القيام بذلك داخل المؤسسات العامة في المجتمع الناطق بالإنجليزية (أو الفرنسية في كندا). وفي رفضهم مبدأ الاستيعاب، تجدهم لا يطالبون بإقامة مجتمع موازٍ، كما تطالب به الأقليات القومية عادة. ولذلك، فإنَّ لدى الولايات المتحدة الأميركية وأستراليا عدداً من «المجموعات العرقية» التي تشكل ثقافات فرعية مجمعة بشكل فضفاض داخل المجتمع الأكبر الناطق بالإنجليزية، وهكذا تظهر ظاهرة ما سأدعوه بـ «متعدد الأعراق» (Polyethnicity). وبالمثل، هناك في كندا ثقافات فرعية عرقية داخل كلّ من المجتمعات الناطقة بالإنجليزية والفرنسية.

من الناحية النظرية من الممكن أنْ يصبح المهاجرون أقليات قومية، إذا ما استقروا معاً واكتسبوا سلطات الحكم الذاتي. وبعد كلّ ذلك، يمكن القول أنَّ هذا فعلاً ما حدث مع المستعمرين الناطقين باللغة الإنجليزية في جميع أنحاء الإمبراطورية البريطانية، والمستعمرين الإسبان في بورتوريكو، والمستعمرين الفرنسيين في كيبيك. حيث لم يرَ هؤلاء المستعمرون أنفسهم «مهاجرين»، لأنّهم لم يكونوا يتوقعون الاندماج في ثقافة أخرى، لأنّهم كانوا يهدفون إلى إعادة

(7) انظر: Johnson 119: 1973 . انظر أيضاً: Tollefson 1989: chs. 3-4 and Carlson 1975. وللاطّلاع على وجهة نظر شاملة لتاريخ حقوق اللغة في الولايات المتحدة الأميركية، انظر: Kloss 1977.

إنتاج مجتمعهم الأصلي في أرض جديدة. وهي سمة أساسية من سمات الاستعمار، باعتبارها متميزة عن الهجرة الفردية، وهي تهدف إلى إنشاء مجتمع متكامل مؤسسياً. ومن حيث المبدأ، سيكون من الممكن السماح للمهاجرين أو تشجيعهم اليوم على اعتبار أنفسهم مستعمرين، إذا كان لديهم دعم حكومي واسع من حيث الاستيطان، وحقوق اللغة، وإنشاء وحدات سياسية جديدة. ولكن هؤلاء المهاجرين أنفسهم، لم يطلبوا أو كانوا قد حصلوا على هذا الدعم. (سواء كان ذلك عادلاً أم لا هو سؤال منفصل، والذي سأناقشه في الفصل الخامس).

هناك تصوّر واسع الانتشار فحواه، أنّ نموذج «متعدد الأعراق» لم يعدّ ينطبق على المهاجرين إلى الولايات المتحدة الأميركية، الذين هم من أصل إسباني. حيث يقال أنَّ هؤلاء المهاجرين غير مهتمين بتعلم اللغة الإنجليزية، أو في الاندماج في المجتمع الناطق بالإنجليزية. وبالفعل إنَّ هذا التصوّر، هو تصوّر خاطئ، لكونه ناشئ من مفهوم أنّ الناس يتعاملون مع الذين هم من أصل إسباني كفئة واحدة، مما قد يسبب خلطاً ما بين مطالب الأقليات القومية الناطقة بالإسبانية (البورتوريكيون وشيكانوس)، مع المهاجرين الناطقين بالإسبانية الذين وصلوا مؤخراً من أميركا اللاتينية إلى الولايات المتحدة الأميركية. وحتّى ضمن فئة الوافدين الجدد من المهم التمييز بين المهاجرين من مجموعتين إسبانيتين أخريين - اللاجئين الكوبيين والعمال المهاجرين المكسيكيين غير الشرعيين.

فاللاجئون الكوبيون الذين يعيشون في ميامي يرون أنفسهم منفيين وليس مهاجرين. وعندما وصلوا إلى الولايات المتحدة الأميركية، افترضوا أنَّ عودتهم إلى كوبا باتت وشيكة. وشجعت الحكومة الأميركية هذا الافتراض، وذلك لأسباب سياسية خلال الحرب الباردة. ونتيجة لذلك، لم يكن لدى المنفيين الكوبيين الحافز على الاندماج، ولم يشجعهم المجتمع الأكبر على القيام بذلك. (وهذا يختلف عن اللاجئين من الهند الصينية، إذ الكثير منهم يخطط للبقاء في أميركا، ومن ثمّ يظهرون نفس النمط من الاندماج الذي يتمتع به المهاجرون (Tollefson 1989).

وبالمثل، إنّ المكسيكيين الذين يعملون بصورة غير قانونية في الولايات المتحدة الأميركية، هم دائماً على بعد خطوة واحدة من مغادرة البلد. وبما أنّهم غير قادرين على التقدّم بطلب للحصول على الجنسية الأميركية، فأنّهم يواجهون خطراً كبيراً بالترحيل في أي وقت، ناهيك عن أنّهم لا يملكون أيضاً الحافز أو التشجيع على الاندماج. علاوة على ذلك، أنّهم يفتقرون إلى إمكانية الحصول على تعليم اللغة المجاني الذي تقدّمه الدولة للمهاجرين بسبب عدم قانونية دخولهم الأراضي الأميركية.

لو وضعنا جانباً هذه الحالات الخاصة، ونظرنا بدلاً عن ذلك في حالة المهاجرين الذين هم ذوي أصول إسبانية، والذين يأتون إلى الولايات المتحدة الأميركية بنية البقاء، وكي يصبحون

مواطنين، سنجد أنّ الدلائل تشير إلى أنّهم مثل أياً من المهاجرين الآخرين، ملتزمين بتعلم اللغة الإنجليزية والمشاركة في المجتمع السائد. وفي الواقع، إنَّ من بين المهاجرين اللاتينيين، هناك ممن يسعى إلى «الاندماج بالمجموعة الإنجليزية، وهي حالة نجدها الآن تحدث بسرعة أكبر مما كانت عليه قبل مائة عام»[8].

يدلل ما جاء أعلاه، أنه ينبغي أنْ تستخدم فئة «الإسباني» بحذر. فمنذ ستينيّات القرن العشرين، تعامل السكاني الأميركي مع «الإسباني» باعتباره مجموعة عرقية مشتركة أو أصل، ولكن معظم الهسبانيين (Hispanics) أنفسهم ينظرون إلى هويتهم العرقية أو القومية بطريقة أكثر تحديداً - بورتوريكو، تشيانوس، الكوبيون، المكسيكيون، الإسبان، أو غواتيمالا - وهو ما يعكس تواريخ مختلفة جداً عاشتها هذه المجموعات في الولايات المتحدة الأميركية. بحيث سيكون من المثير للاهتمام أنْ نرى ما إذا كان الإسبان يطورون هوية مشتركة وجدول أعمال سياسي يتجاوز هذه الاختلافات. وإذا ما فعلوا ذلك، وإذا ما أخذ الإسبان شكل الهوية القومية المنفصلة، فإنَّ مسألة الأقليات القومية ستنتقل من الهامشية إلى مركز النقاش السياسي الأميركي. ومع ذلك، ففي الوقت الحاضر، يعتبر الإسباني أكثر قليلًا من فئة إحصائية تغطي مجموعة من الأقليات القومية المهاجرة والمنفية، مع كلّ هوياتهم ومطالبهم الخاصة[9].

وعليه، الهجرة ليست مجرد ظاهرة في «العالم الجديد»، بل إنَّ العديد من البلدان الأخرى تقبل أيضاً المهاجرين، وإنْ لم يكن الحال بنفس الحجم الذي عليه كندا وأستراليا والولايات المتحدة الأميركية. فمنذُ الحرب العالمية الثانية، قبلت كلّ من بريطانيا وفرنسا مهاجرين من مستعمراتهما السابقة. أما البلدان الأخرى التي تقبل عدداً قليلاً من المهاجرين فإنها تقبل اللاجئين من جميع أنحاء العالم (مثل السويد). وفي بلدان أخرى، أصبح «العمال الضيوف»[10] (Guest-Workers) الذين كانوا يعتبرون في الأصل مقيمين مؤقتين فقط، مهاجرين بحكم الأمر الواقع. على سبيل المثال، أصبح العمال الضيوف الأتراك في ألمانيا مقيمين دائمين، مع أُسرهم، وألمانيا غالباً ما تكون

---

(8) انظر: M. Combs and L. Lynch, quoted in de la Garza and Trujillo 1991 215. وقد ناقش جون أوغبو (John Ogbu) أيضاً أهمية التميز بين المهاجرين من أصل هسباني من غير الشيكان من غير المهاجرين من حيث مواقفهم من التكامل والنجاح في التيار الرئيسي (Ogbu 1988). وقد أعربت جماعات المهاجرين من أصل إسباني عن اهتمامها بالتعليم بلغتين، لكنّها تعتبر التعليم باللغة الإسبانية مكملاً لتعلم اللغة الإنجليزية، وليس تهجيرها. وهذا يختلف عن التعليم باللغة الإسبانية في بورتوريكو، حيث الإسبانية هي اللغة المهيمنة، والواقع أنَّ العديد من البورتوريكيين لا يتعلمون أياً من اللغة الإنجليزية.

(9) لمحاولة واحدة لبناء مثل هذه المنصة الموحّدة، انظر (Chavez 1991). الذي شجع جميع الجماعات من أصل إسباني (مع استثناء من البورتوريكيين المحتملين) على اعتماد نموذج تكامل المهاجرين.

(10) يطلق مصطلح العمال الضيوف (Workers-Guest) على أي شخص لديه إذن مؤقت للعمل في بلد آخر، وخاصة في ألمانيا. حيث قبل خمسة عقود، كان مصطلح عامل ضيف، أو غاستاربيتر (-Gastarbeit er) باللغة الألمانيّة، تعني أنّ تركيا أو يوغسلافيا جاء إلى ألمانيا لفترة قصيرة بحثاً عن أي نوع من العمل لا يرغب أياً من السكان المحليين الألمان القيام به. (المترجم)

المنزل الوحيد المعروف لأبنائهم (والآن لأحفادهم). وبهذا، نجد أنَّ كلّ هذه البلدان تزداد فيها ظهور «تعددية الأعراق»[11].

لعله من الواضح أنَّ دولة ما قد تكون متعددة القوميات (نتيجة لاستعمار أو غزو أو كونفيدرالية المجتمعات القومية)، ومتعددة العرقية (نتيجة للهجرة الفردية والعائلية). وفي الواقع، أنَّ كلّ هذه الأنماط هي موجودة في كندا - الهنود تمّ تجاوزهم من قبل المستوطنين الفرنسيين، وقد تمّ غزو الفرنسيين من قبل الإنجليز، على الرغم من أنَّ العلاقة الحالية بين الاثنين يمكن أنْ ينظر إليها على أساس أنّها اتّحاد طوعي (Voluntary Federation)، وإنَّ كلاً من الإنجليز والفرنسيين المهاجرين، تمّ السماح لهم بالحفاظ على هويتهم العرقية. فلذلك تعتبر كندا دولة متعددة القوميات ومتعددة الأعراق على حدٍ سواء، كما هي الولايات المتحدة الأميركية.

تعتبر هذه التصنيفات أقل شعبية من مصطلح «متعدد الثقافات» (Multicultural). ولكن من الممكن أنْ يكون المصطلح مربكاً، على وجه التحديد لكونه يلتف حوله الغموض لما بين متعدد القوميات ومتعدد الأعراق. ولعل هذا الغموض قد يؤدي إلى انتقادات لا مسوغ لها لسياسة الحكومة التعددية الثقافية (Multiculturalism)، لأنه مصطلح قد استخدمته الحكومة لأبعاد سياسية ما بعد عام 1970م المتمثلة في تعزيز تعدد الأعراق بدلاً من الاستيعاب للمهاجرين. ومع هذا، فإنَّ بعض الكنديين الفرنسيين قد عارضوا سياسة «التعددية الثقافية»، لاعتقادهم أنها تقلل من مطالبهم القومية، لتصل حدّ مستوى العرق المهاجر[12]. في حين أنَّ البعض الآخر كان يخشى من أنْ تهدف هذه السياسة إلى معاملة الجماعات المهاجرة كقوميات، وبالتالي ستدعم تطوير الثقافات كاملة بصورة مؤسسية، جنباً إلى جنب مع الفرنسية والإنجليزية. والواقع، أنه

(11) لقد أدّى هذا إلى نقاش متنام في أوروبا حول طبيعة المواطنة وعلاقتها بالقومية (يفهم على أنها عضو في الثقافة القومية). ففيما يخص الحالة في إنجلترا، انظر: Parekh 1990; 1991; Modood 1992؛ وفيما يخص حالة فرنسا انظر: Colas et al. 1991; Leca 1992. وفي حالة أوروبا بصورة عامة انظر: Lenoble and Dewandre 1992; Brubaker 1989. وفي حالة عمال الضيافة في ألمانيا انظر: Layton-Henry 1990.

(12) كما قال رينيه ليفيسك (Levesque René)، رئيس الوزراء السابق في كيبيك، التعدّد الثقافي «هو الرنجة الحمراء» (Herring Red). وقد وضعت هذه الفكرة لإخفاء «أعمال كيبيك»، لإعطاء انطباع بأننا جميعاً «عرقيين ولا داعي للقلق بشأنِ الوضع الخاص لكيبيك» (تمّ اقتباسها من (Wilson 1993: 656 n. 33)). وقد أثار الماوريون قلقاً مماثلاً في نيوزيلندا - بمعنى أنَّ خطاب «التعددية الثقافية» هو وسيلة لحرمانهم من مطالباتهم الوطنية من خلال إجبارهم على تقديم مطالبات متعددة العرقيات للمهاجرين غير البريطانيين: (Sharp 1990: 228; Mulgan 1989: 8-9). وأودّ أنَّ أشير إلى أنَّ العديد من الكتاب يستخدمون مصطلح «المجموعة العرقية» للإشارة، إلى الأقليات القومية التي لم تعبأ سياسياً، وليس إلى الجماعات المهاجرة. إنَّ استخدام هذا النوع من الجماعات العرقية التي هي مجموعات قومية، لأنها عرقية قبل أنْ تكون سياسية (مثل Nielsson 1985). من الواضح أني أستخدم «عرقياً» و«قومياً» بطريقة مختلفة، للإشارة إلى طريقة إدماج المجموعة في مجتمع أكبر، وليس مستوى تعبئتها السياسية. وفيما يتعلق باستعمالي، يمكن أنْ تكون هناك أقليات قومية هادئة وجماعات مهاجرة شديدة التعبئة. بالنسبة للقضايا المصطلحية، انظر (Connor 1978).

ليس هناك وجود يبرر الخوف، لأنَّ «التعددية الثقافية» هي سياسة لدعم تعدد الأعراق داخل المؤسسات الوطنية للثقافتين الإنجليزية والفرنسية (Burnet 1975: 36). فمنذُ أنْ دعا مصطلح «متعدد الثقافات» لهذا النوع من الارتباك، فإنني سأستخدم مصطلح «متعدد القوميات» و«متعدد الأعراق» للإشارة إلى الشكلين الرئيسيين للتعددية الثقافية.

بعض الناس يستخدمون «متعدد الثقافات» بطريقة أوسع، لتشمل طائفة واسعة من الفئات الاجتماعية غير العرقية، التي لأسباب مختلفة، تمّ استبعادها أو تهميشها من التيار الرئيسي للمجتمع. هذا الاستخدام قد يكون شائع بشكل خاص في الولايات المتحدة الأميركية، حيث غالباً ما يشير المناصرون لمنهج «متعدد الثقافات» إلى الجهود المبذولة إلى عكس اتّجاه الاستبعاد التاريخي لمجموعات مثل المعوقين، والمثليين الرجال، والمثليات النساء، والطبقة العاملة، والملحدين، والشيوعيين[13].

ما سردناه أعلاه قد يشير إلى تعقيد مصطلح «الثقافة». الكثير من هذه الجماعات لها ثقافة متميزة بها في هذه الكلمة من معنى – أي عندما تشير «الثقافة» إلى التقليد، أو وجهات النظر، أو الروح الجماعية أو الترابط، أو عندما نتحدث عن «ثقافة مثلي الجنس»، أو حتّى «الثقافة البيروقراطية». وربما كان هذا هو المعنى الأكثر محلية لكلمة «ثقافة». وعلى الجانب الآخر، تستخدم كلمة «ثقافة» بأوسع معانيها، حيث يمكننا القول إنَّ جميع الديمقراطيات الغربية تتشاطر «ثقافة» – أي أنّهم جميعاً يشتركون في الحداثة، والتحضّر، وعلمانية الحضارة الصناعية، على النقيض من الإقطاعيات الزراعية، والمناصرة للحكم الديني (Theocratic) لأجدادنا.

إنَّ هذين الحسّين غير العرقيين للثقافة بإمكانهما أنْ يلتقطا تعريف الثقافة الذي وضعه **قاموس أكسفورد** اللغوي بوصفها «تقليداً»، أو «حضارة» لمجموعة أو شعب. فإذا كانت الثقافة تشير إلى «التقليد» عند مجموعة ما، فإنَّ أنماط الحياة المختلفة المطوقة، والحركات الاجتماعية، والجمعيات الطوعية، يمكن العثور عليها في أي مجتمع حديث، حيث يكون لكلّ منهم «ثقافات» خاصة بهم. إنَّ التعريف بهذه الطريقة، حتّى في الدولة الأكثر تجانساً عرقياً مثل أيسلندا، سيكون على الأقل بلد «متعدد الثقافات»، لأنه يحتوي على مجموعة متنوعة من الجمعيات والمجموعات المبنية على أساس الطبقة والجنس والتوجّه الجنسي والدين والمعتقد الأخلاقي والأيديولوجية السياسية.

وعليه، إذا كانت الثقافة تشير إلى «حضارة» شعب، فإنَّ جميع المجتمعات الحديثة تقريباً تشترك في نفس الثقافة. إنَّ التعريف بهذه الطريقة، حتّى مع أكثر دولة متعددة القوميات مثل

---

(13) تنعكس هذه الحواس المختلفة للثقافة في المعاني المختلفة المرتبطة بمصطلح «التعددية الثقافية» في مختلف البلدان. وفي كندا، تشير عادة إلى حقّ المهاجرين في التعبير عن هويتهم الإثنية من دون خوف من التحامل أو التمييز؛ وفي أوروبا، غالباً ما يشار إلى تقاسم السلطات بين المجتمعات القومية؛ وفي الولايات المتحدة الأميركية، غالباً ما تستخدم لتشمل مطالب الفئات الاجتماعية المهمشة.

سويسرا، أو البلد الأكثر عرقية مثل أستراليا، لا يعني أنَّ تلك الدولة «متعددة الثقافات» جداً، بقدر ما تعني تشارك مختلف المجموعات القومية والعرقية في نفس الشكل الصناعي الحديث للحياة الاجتماعية. لذا سأستخدم الثقافة و»متعدد الثقافات» بمعنى مختلف. وسينصب تركيزي على نوع «التعدّد الثقافي» الذي ينشأ عن الاختلافات القومية والعرقية. وكما قلت سابقاً، فإنني أستخدم مفهوم «ثقافة» كمرادف لمفهوم «أمة» أو «شعب» – وهذا هو، كمجتمع بين الأجيال، بصورة أكثر أو أقل اكتمالاً مؤسسياً، يشغل أراضي أو وطن معين، ويتقاسم لغة متميزة وتاريخ. وتعتبر الدولة صاحبة الثقافات المتعددة هي تلك التي، إذا كان أعضائها إما ينتمون إلى قوميات مختلفة (دولة متعددة الثقافات) أو قد هاجروا إليها من قوميات مختلفة (دولة متعددة الأعراق)، وهي تلك التي إذا كانت هذه الحقيقة تعبر عن جانب هام من الهوية الشخصية والحياة السياسية.

هذا هو ببساطة تعريفي التراكمي لـ «الثقافة» و»متعدد الثقافات»، على الرغم من أنّني أعتقد أنه يتوافق مع استخدام مشترك واحد لهذه المصطلحات. إلا أنّني لم أشمل في تعريفي جيوب نمط الحياة، والحركات الاجتماعية، والجمعيات الطوعية التي تشمل الآخرين ضمن نطاق التعددية الثقافية. وهذا لا يعني أنّني أعتقد أنَّ القضايا التي تثيرها هذه المجموعات والحركات هي قضايا ليست مهمة. وعلى النقيض من ذلك تماماً، أنا أعتبر أنَّ استيعاب الاختلافات العرقية والوطنية ما هو إلا جزءاً من نضال أكبر من أجل تحقيق ديمقراطية أكثر تسامحاً وشمولية. فتهميش النساء والمثليين والمثليات والمعوقين قد يتقاطع عبر الخطوط العرقية والقومية – لقد وجدت هذه ثقافات الأغلبية والدول القومية المتجانسة، فضلًا عن الأقليات القومية والمجموعات العرقية – حيث لا بدّ أنْ نحارب في كلّ هذه الأماكن. ولذلك يجب أنْ تتوافق النظرية الكافية لحقوق الأقليات الثقافية مع المطالب العادلة للفئات الاجتماعية المحرومة، وآمل أنْ أرى أنَّ نظريتي تفي بهذا الاختبار. علاوة على ذلك، سأناقش تلك التشابهات الهامة التي بين ادّعاءات العدالة التي تقوم بها هذه الحركات ومطالبات الجماعات العرقية، لأنَّ كلاً منهما قد تمّ استبعاده وتهميشه بسبب «اختلافه».

قد تشكل المجموعات الاجتماعية «ثقافات» أو «ثقافات فرعية» (Subcultures) متميزة، وأنَّ الكفاح ضدّ قمعهم هو صراع من أجل «تعدد الثقافات»[14]. كما أنَّ هناك شعور بأنَّ المثليين

(14) جزء من الدافع لهذا النهج هو، أنَّ العديد من الحسابات غير الليبرالية لقيمة الاختلافات القومية والعرقية هي في نهاية المطاف ترشيد للقمع داخل مجموعة أقلية باسم احترام التقاليد، أو الحماية «أصالة» (Authenticity) أو «نزاهة» (Integrity) للثقافات (Davis-Yuval 1993). ولعل إحدى الطرق للدفاع عن هذا الخطر هو الإصرار على أنَّ مثلي الجنس أو النساء يشكلون ثقافاتهم الخاصة، وأنَّ سلامة ثقافاتهم تستحق أيضاً الاحترام. (بالنسبة للمثليين الجنسيين، انظر: (Fitzgerald 1986:25-119; Murray 1979. لكنني سآخذ خطاً مباشراً من الهجمات من خلال قطع الدفاع عن الحقوق الثقافية عن أي «تقليد» و«أصالة» غير مألوف، وربطها بدلاً من ذلك بالنظرية الليبرالية للعدالة التي تلتزم بالاستقلالية الفردية والاجتماعية (انظر الفصل 3–5). فالقلق ذو الصلة بهذا هو، أنّ تعريف التعددية الثقافية من حيث الاختلافات العرقية والقومية قد يؤدي إلى إهمال الفئات المحرومة التي تحجب

والمثليات، والنساء والمعوقين، قد يشكلون ثقافات منفصلة داخل المجتمع الأكبر. ولكن هذا الأمر يختلف كثيراً عن المعنى الذي شكل فيه الكيبيكيون ثقافة منفصلة داخل كندا، وعليه من المهم أنْ تبقى هذه الحواس المختلفة للثقافة و»التعدّد الثقافي» في عين الاعتبار.

لأغراض خاصة بهذا الكتاب، سوف لن أُقدم على وصف جميع هذه المجموعات بأنها «ثقافات» أو «ثقافات فرعية»؛ ولن أستخدم «التعددية الثقافية» كمصطلح شامل لكلّ اختلاف ذي صلة بالمجموعة وفق المنظور الأخلاقي أو الهوية الشخصية، على الرغم من أنّني أدرك أنَّ هذا قد يكون في سياقات أخرى قد يعتبر استخدام مناسب. ما يهمني هو ليس المصطلحات التي نستخدمها، ولكن علينا أنْ نضع بعض الفروق في الاعتبار. فأنا أعتقد، كما سوف نجادل في جميع أنحاء الكتاب، أنه من المهم التمييز بين الأقليات القومية (المجتمعات المتميزة التي يحتمل أنْ تكون ذات حكم ذاتي والتي تدمج في دولة أكبر) عن المجموعات العرقية (المهاجرون الذين تركوا مجتمعهم القومي للدخول في مجتمع آخر). كما يمكننا التمييز بين هذين الأمرين وبين ما يطلق عليه غالباً «الحركات الاجتماعية الجديدة» (New Social Movements) - أي جمعيات وحركات المثليين والنساء والفقراء والمعوقين -الذين تمّ تهميشهم داخل مجتمعهم القومي أو جماعاتهم العرقية. فكلّ منها يثير مسائله الخاصة، ويجب أنْ يُدرس على أساس مزاياه الخاصة. لذا سوف يكون التركيز في هذا الكتاب على أوّل اثنين، على الرغم من أنّني سوف أُحاول إظهار كيفية الاتّصال بطرق مختلفة للثالث.

هذا التمييز بين الأقليات القومية والمجموعات العرقية مهمش تماماً بين المنظرين السياسيين بشكل مثير للدهشة. يعتبر مايكل والزر (Michael Walzer) الذي يُعد أحد المفكرين المعاصرين القلائل، الذين ناقشوا هذا الموضوع، فعلى الرغم من وصفه التمييز بأنَّه واحد من بين اثنين من التنوّع العرقي لـ «العالم الجديد» و»العالم القديم». ووفقاً إلى والزر، إنَّ التعددية الثقافية في العالم القديم تتألّف من «مجتمعات سليمة وجذور»، لقوميات «أنشئت على الأراضي التي استوطنوها لقرون عديدة» (Michael Walzer 1982: 9). وعندما بُذلت محاولات لحرمان هذه الطوائف القومية من لغتها وثقافتها، أُثيرت دعوات إلى «التحرر الوطني».

على أية حال، نشأت في «التعددية العالمية الجديدة» (New World Pluralism) الهجرة

مطالبها تحت الاهتمام المألوف بالتعددية الثقافية. وبالفعل هذا هو مصدر قلق المشروع، ولكن تجدر الإشارة إلى أنَّ الخطر يمرّ في كلا الاتّجاهين. وهذا يعني أنَّ بعض مناصري «سياسة الاختلاف» التي تركز أساساً على الفئات المحرومة، تحجب المطالب المميزة للمجموعات القومية. أعتقد أنَّ هذا صحيح، على سبيل المثال من أعمال إيريس يونغ (Iris Young) المؤثرة على «سياسة الاختلاف». في حين أنها تشمل ظاهرياً مطالب الهنود الأميركيين والماوريين النيوزيلنديين في بيانها عن المواطنة المتباينة بين المجموعات، إلا أنها تفسر في الواقع مطالبهم بمعاملتهم كمجموعة مهمشة، بدلاً من أنْ تكون دولاً تتمتع بالحكم الذاتي (I. Young 1990: 175-83; 1993a). إنَّ أفضل طريقة لضمان عدم جعل أي من المجموعات غير مرئية هي الإبقاء عليها مميزة بشكل واضح.

الفردية والعائلية، حيث شملت أشخاصاً كانوا عرضة للتغيير الثقافي، لكونهم لم يقتلعوا من جذورهم فحسب، بل قد اقتلعوا من ذاتهم أيضاً. ومهما كانت الضغوط التي دفعتهم إلى العالم الجديد، فإنّهم هم الذين اختاروا أنْ يأتوا إليه طواعيةً، في حين أنَّ البعض الآخر من أمثالهم قد اختاروا البقاء مع عائلاتهم في وطنهم. «ونتيجة لذلك، فإنَّ دعوة العالم القديم لتقرير المصير لم يكن أمراً رناناً» في العالم الجديد. فبعد أنْ اقتلع هؤلاء ذاتهم وأنفسهم، أصبح المهاجرون لا يمتلكون أي سبب للانفصال، أو لرفض اللغة الإنجليزية كلغة عامة. وفي حين أنها لم تتمكن من مقاومة الأنجلو - كونفورميتي، «اتّخذت مقاومتهم شكلاً جديداً. فلم يكن مطلبها كجماعات اتّباع سياسة قومية، بل دعت إلى فصل السياسة عن القومية - إنْ كان بالفعل قد انفصل ذلك عن الدين. ولم يكن مطلبها تحرراً قومياً، بل تعددية عرقية» (Walzer 1982: 6-11; 1983b: 224).

وبالمثل، يميز ناثان غلازر (Nathan Glazer) ما بين بلدان العالم القديم التي تمثل «اتّحاد الشعوب» (Federation of Peoples) وبلدان العالم الجديد التي تتكوّن من «التشتت، والاختلاط، والاستيعاب [و] وتكامل الجماعات المهاجرة» (Glazer 1983: 227). وذلك لأنَّ المهاجرون المقتلعة جذورهم يتوقعون دخول مجتمع قومي آخر، فإنّهم نادراً ما يطرحون مطالب عرقية ملموسة من النوع الذي قد نراه في الدول التي تشكل فيها الجماعات العرقية بصورة أكثر إحكاماً، ووعي ذاتي (Self-Conscious)، وكيانات الحِفاظ على الثقافة من مثل «الحقّ في استخدام لغتهم في حكومة الدولة، أو إنشاء مؤسسات تعكس ثقافتهم العرقية المميزة، أو الانفصال». فخلافاً لما حدث في العالم القديم، كان هناك «الغياب. .. للتركيزات العرقية التي يمكن أنْ تطالب بالحقوق القومية على أساس دستوري في الأراضي الأميركية قبل أنْ تصبح جزءاً من الولايات المتحدة الأميركية» (Glazer 1983: 276-83).

أعتقد أنَّ طريقة التحدث هذه، حول تنوع «العالم الجديد» و»العالم القديم» قد تعدّ تباطؤاً خطيراً للغاية. لعله صحيح جداً، أنَّ عدد الدول المتعددة القوميات والدول المتعددة العرقيات هي (21)، تنتمي إلى التنوّع الثقافي في العالم الجديد حيث تتم الهجرة منه إلى أوروبا. ولكن الأقليات القومية موجودة في العالم الجديد، تماماً كما كانت تحدث الهجرة في العالم القديم. (وهناك أيضاً الحالة الخاصة للأميركيين الذين هم من أصل أفريقي، والذين لا ينتمون إلى أي فئة، كما سنشير أدناه). فليس صحيحاً ما يقال، أنه لم يكن هناك «مجتمعات سليمة ومتجذرة... أنشئت على أراضٍ سكنتها أقوام لعدة قرون» في العالم الجديد (Walzer 1982)، أو إنه لا توجد «كيانات مدمجة، واعية ذاتياً»، إذ «يمكنها المطالبة بالحقوق القومية على أساس الاستيطان في الأراضي الأميركية قبل أنْ تصبح تلك الولايات جزءاً من الولايات المتحدة الأميركية» (Glazer 1983). وهو أمرٌ يتم فيه تجاهل وجود الهنود الأميركيين والبورتوريكيين وأهل هاواي الأصليين وشامورو غوام وغيرهم. ووفقاً لما سطره ستيفن ثيرنستروم (Stephen Thernstrom)، هناك أعداد كبيرة من

الأشخاص الذين لم يأت أسلافهم إلى الولايات المتحدة إما طوعاً أو كرهاً. وبدلاً من ذلك، هم جاؤوا إلى الولايات المتحدة في سياق توسعها المتواصل في جميع أنحاء القارة وفي منطقة البحر الكاريبي والمحيط الهادئ (Thernstrom 1983: 248).

في الحقيقة لقد أدرك كلّ من والزر وغلازر وجود هذه الأقليات القومية في الولايات المتحدة الأميركية ودول العالم الجديد الأخرى. ولربما كلاهما ببساطة قد عمم ذلك للغاية. ولكن هذا ليس تبسيطاً مفرطاً غير ضار، مقتصراً على عدد قليل من الكتابات الأكاديمية. وهو ما يعكس ويديم تاريخاً طويلًا من إنكار الحقوق، حتّى مع وجود الأقليات القومية في جميع أنحاء أميركا الشمالية والجنوبية، على أساس أنَّ هذه البلدان هي «بلدان هجرة». إنَّ الأمم المتحدة، فضلاً عن ممثلي بلدان مختلفة في أميركا الجنوبية، وأستراليا، ونيوزيلندا، قد دأبوا على القول بأنَّ بلدانهم هي بلدان تستوعب المهاجرين، وبالتالي لا وجود عندهم للأقليات القومية. وعندما اعتمدت الأمم المتحدة تدابير لحماية هذه الأقليات (المادة 27 من العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية)، أصرت مختلف بلدان «العالم الجديد» على أنْ تضاف الفقرة التي تنصّ على أنَّ المادة تنطبق فقط على الدول التي تتواجد فيها أقليات، وأعلنوا أنَّ هذه المادة غير قابلة للتطبيق عليهم[15].

لقد أدّت هذه الحالة، حتّى وقت قريب جداً، إلى حماية بلدان العالم الجديد من التدقيق الدولي لمعاملتها للشعوب الأصليّة. ونتيجة لذلك، انُتهكت حقوق الشعوب الأصليّة في الأميركيتين ونيوزيلندا وأستراليا وأفلتت هذه الدول من العقاب الفعلي لهذا الانتهاك. في حين أصرت البرازيل بوجه خاص على ادّعاءاتها بأنها لا تملك أقليات قومية، إلا أنَّ إهانة قبائلها الهندية جعلت من هذا الادّعاء صحيحاً.

يرتبط في الواقع تاريخ تجاهل الأقليات القومية في العالم الجديد، ارتباطاً وثيقاً بالمعتقدات الأوروبية المتعلّقة بشأنِ دونية الشعوب الأصليّة التي احتلت الأرض قبل الاستيطانات الأوروبية. فحتّى وقت قريب، كان ينظر إلى هذه المسألة على أنها «حراسات» أو «سياقات موضوعية» تفتقر إلى التنمية السياسية التي تؤهّلها لأنْ تكون أمم قادرة على الحكم الذاتي، ويحتاجون إلى الحماية الأبوية من مرؤوسيهم البيض. فالقانون الدولي التقليدي قد لا يعتبر السكان الأصليين موضوع من مواضيعه في القانون الدولي، ولا تعتبر المعاهدات الموقعة معهم، معاهدات ذات سياق وفق

(15) لهذا الموضوع انظر: O'Brien 1987: 276-80; Claude 1955: 75; Lerner 1991: 16. في الواقع، تناوب المندوبون الأميركيون لدى الأمم المتحدة بين التأكيد على الفرق بين المجموعات المهاجرة والأقليات القومية وتجاهلوا معارضتهم للحماية الدولية لحقوق الأقليات. وفي بعض الأحيان كانوا يؤكّدون أنَّ التعددية العرقية في الولايات المتحدة الأميركية مميزة، لأنها تقوم على الهجرة. بيد أنه في أحيان أخرى قالوا ينبغي لنموذجهم الخاص بالتكامل العرقي أنْ يطبق على جميع البلدان، حتّى أولئك الذين لديهم أقليات قومية. للاطّلاع بصورة مزيدة انظر: Sohn 1981: 272, 279; McKean 1983: 70-1, 142-3.

القانون الدولي، بل تعتبر ما هي إلا أفعال انفرادية ذات علاقة بالقانون المحلي. إنَّ هذه المواقف العنصرية قد تتلاشى ببطء، ولكن كثيراً ما قد تمّ استبدالها، بحيث لا وجود للاعتراف بأنَّ الشعوب الأصليّة أمم متميزة، ولكن هناك وجود لافتراض أنّهم محرومون «أقلية عنصرية» (Racial Minority)، أو «مجموعة عرقية» (Ethnic Group) تطلب تحقيق الاندماج في التيار الرئيسي للمجتمع. ففي الوقت الذي تعتبر فيه سياسة الحكومة الأميركية تجاه الهنود أنها تدير سلسلة من الإبادة الجماعية، والطرد، والفصل، والاستيعاب، فإنَّ الثابت الوحيد هو أنَّ الحكومات لم تعترف أبداً بـ «الشعوب الأصليّة بأنها شعوب متميزة ذات ثقافات تختلف عن ثقافاتها، ولكنها ليست أقل شأناً منها»[16]. وعليه من الخطأ إذن القول إنَّ العالم الجديد يفتقر إلى الأقليات القومية – حتّى في التعميم البسيط. إذ يكمن السبب التاريخي لهذا الادّعاء في المواقف العنصرية تجاه الشعوب الأصليّة، التي هي مازالت تواصل إدامة عدم وضوح مطالبها بالعدالة.

إنَّ معظم بلدان الأميركيتين من دون استثناء هي دول متعددة القوميات ومتعددة العرقيات، كما هو الحال في معظم بلدان العالم الأخرى. ومع ذلك، فإنَّ عدداً قليلاً جداً من تلك البلدان تجده مستعد للاعتراف بهذه الحقائق. ففي الولايات المتحدة الأميركية، هناك اعتراف وافٍ بأنَّ البلاد هي بلاد متعددة الأعراق، ولكن هناك صعوبة لقبول مبدأ أنَّ البلاد هي أيضاً دولة متعددة الأقوام، وأنَّ للأقليات القومية ادّعاءات خاصة بالحقوق الثقافية والحكم الذاتي. ومن ناحية أخرى، تعترف بعض البلدان التي من مثل بلجيكا وسويسرا ومنذ وقت طويل، بأنها تضم أقليات قومية يجب احترام حقوقها اللغوية ومطالبها بالحكم الذاتي. ولكن هناك صعوبة تواجههم بالاعتراف بازدياد أعدادهم، ونتيجة لذلك، لا يمكن لمفاهيمها التقليدية المتعلّقة بالمواطنة أنْ تستوعب المهاجرين بشكل كامل. إلا أنَّ كندا، بسياستها المتمثلة في «التعددية الثقافية في إطار ثنائية اللغة» نجدها تعترف بحقوق السكان الأصليين في الحكم الذاتي، إذ هي واحدة من البلدان القليلة التي اعترفت رسمياً وأيدت كلاً من تعدد الأعراق والتعددية القومية.

من المهم أنْ نلاحظ، باعتبار أنني سأستخدم هذا المصطلح، أنَّ المجموعات القومية ليست محددة حسب العرق أو النسب. وهذا واضح في حالة مجتمع الأغلبية الناطقة بالإنجليزية في كلّ من الولايات المتحدة الأميركية وكندا. ففي كلا البلدين، كانت هناك معدلات هجرة عالية لأكثر من قرن من الزمان، أوّلاً من شمال أوروبا، ومن ثمّ من أوروبا الجنوبية والشرقية، والآن معظمهم من آسيا وأفريقيا. ونتيجة لذلك، فإنَّ الأميركيين الناطقين بالإنجليزية أو الكنديين الذين ينحدرون من أصل أنجلوساكسوني هم أقلية (متقلصين باستمرار).

---

(16) انظر: Turpel 1989-90: 33. تمّ تطبيق مصطلح «الأمم» أو «الشعوب» على الهنود في السياسة البريطانية الأولى والقانون الأميركي، ولكن هذا لم يكن مصحوباً باعتراف حقيقي بسيادتهم. وللاطّلاع على الوضع التاريخي للشعوب الأصليّة بموجب القانون الدولي، انظر: Barsh 1983; Lerner 1991: ch. 5; Thornberry 1991: part iv.

ولكن الشيء ذاته ينطبق على الأقليات القومية أيضاً. لقد كان مستوى الهجرة إلى كندا الفرنسية منخفضاً لسنوات عديدة، حيث وصل مستوى الانخفاض الآن إلى مستوى كندا الإنجليزية أو الولايات المتحدة الأميركية، وتسعى كيبيك بنشاط لاستيعاب المهاجرين الناطقين بالفرنسية من عرب أفريقيا ومنطقة البحر الكاريبي. كما أنَّ هناك أيضاً معدلات عالية من التزاوج بين الشعوب الأصليّة في أميركا الشمالية والسكان الإنجليز والفرنسيين والإسبانيين. ونتيجة لذلك، أصبح جميع هذه المجموعات القومية مختلطة عرقياً وعنصرياً. ناهيك عن أنَّ عدد الكنديين الفرنسيين الذين ينحدرون من أصل غاليك (Gallic)، أو الهنود الأميركيين الذين ينحدرون من أصل هندي، يتقلصون باستمرار، وسيصبحون أقلية في كلّ حالة[17].

عند الحديث عن الأقليات القومية، بالتالي، أجد نفسي لا أحبذ التحدث عن الجماعات العنصرية أو السلالية، ولكن أتحدّث عن المجموعات الثقافية فحسب[18]. وبطبيعة الحال، نجد أنَّ بعض الجماعات القومية تُعرف نفسها من حيث علاقة أصل الدم. ولعل الحالة الأكثر وضوحاً في ذلك نجدها في ألمانيا حين يتم تحديد العضوية في الأمة الألمانيّة حسب النسب، وليس الثقافة. ونتيجة لذلك، فإنَّ العرق الألماني من الذين عاشوا حياتهم كلها في روسيا، والذين لا يتكلمون الألمانيّة، يحقّ لهم تلقائياً الحصول على الجنسية الألمانيّة، في حين أنَّ الأتراك الذين عاشوا جلّ حياتهم في ألمانيا والذين تمّ استيعابهم تماماً في الثقافة الألمانيّة، لا يسمح لهم اكتساب شرف المواطنة.

وبالمثل من الألماني، نجد لدى الأفارقة (Afrikaners) في جنوب أفريقيا أيضاً، هناك تصوّر قائم على النسب لأمتهم. فهؤلاء سعوا إلى حظر الزواج المختلط واستبعدوا أطفال هذه الزيجات من «أحبائهم» ومنظماتهم، على الرغم من أنَّ لغة وثقافة كولوريدس[19] (Coloureds) متطابقة

(17) إنَّ حالة الهنود معقّدة، لأنَّ السياسة الحكومية في كلّ من الولايات المتحدة الأميركية وكندا، عرفت الهنود في بعض الأحيان من حيث «الدم»، على الرغم من أنَّ هذه ليست الطريقة التي تعرف بها المجتمعات الهندية نفسها، انظر على وجه الخصوص: (Barsh and Henderson 1980: 241-8; Chartrand 1995; Resnik 1989: 715; cf. Mulgan 1989: 14).

(18) لهذا السبب، سيكون من الأصعب الحديث عن الناطقين باللغة الإنجليزية والناطقين باللغة الفرنسية، بدلاً من كندا الإنجليزية وكندا الفرنسية، حيثُ إنَّ المصطلحات الأخيرة تشير خطأً إلى أنَّ هذه المجموعات التي تعرف حسب الأصل العرقي، بدلاً من الاندماج في مجتمع ثقافي. أودّ أنْ أشير إلى أنَّ المفهوم الذاتي الأصلي للكندية الفرنسية قد حدد العضوية من حيث النسب. وأقلية كبيرة في كيبيك تتشبّث بنسخة معدلة من هذا الرأي. ففي دراسة أجريت عام 1985م، اعتقد حوالي 40٪ من أفراد العينة، أنَّ الأجداد هم الأطول وجوداً في كيبيك، والأطول وجوداً منهم كانوا «كيبيكيين»، و20٪ اعتبروا أنَّ المهاجرين لا يستطيعون أنْ يطلقوا على أنفسهم أنّهم من كيبيك. وهذا يشير إلى أنّ تطوّر هوية الكيبيكيون من النسب إلى المشاركة في مجتمع الناطقين بالفرنسية غير كامل. ومع ذلك، فإنَّ جميع الأحزاب الرئيسيّة في كيبيك، بما في ذلك الحزب الوطني الكيبيكي، رفض صراحة هذا الرأي القائم على النسب للعضوية الوطنية.

(19) الشخص الذي يكون كلياً أو جزئياً من أصل غير أبيض. (المترجم)

أساساً مع نفسها. (هذه القيود المفروضة على الإقامة، والتي يزعم أنها تهدف إلى حماية الثقافة الأفريكانية، لم تطبّق أبداً على الناطقين بالإنجليزية البيض الذين لا يتكلمون كلمة واحدة من الأفارقة).

إنَّ هذه النُهج القائمة على النسب المتعلق بالانتماء القومي لها نوايا عنصرية واضحة، وهي نوايا ظالمة بشكل واضح أيضاً. وهي بالفعل واحدة من اختبارات المفهوم الليبرالي لحقوق الأقليات التي تحدّد الانتماء الوطني من حيث الاندماج في مجتمع ثقافي، بدلاً من النسب. حيث ينبغي أنْ يكون الانتماء الوطني مفتوح من حيث المبدأ لأي شخص بغض النظر عن العرق أو اللون الذي يرغب في تعلم لغة وتاريخ المجتمع والمشاركة في مؤسساته الاجتماعية والسياسية. ويشير بعض الناس إلى، أنَّ المفهوم الليبرالي الحقّ للانتماء الوطني ينبغي أنْ يُبنى فقط على قبول المبادئ السياسية للديمقراطية والحقوق، بدلاً من الاندماج في ثقافة معينة. إذ غالباً ما يقال، إنَّ هذا المفهوم غير الثقافي للانتماءات الوطنية هو ما يميز القومية «المدنية» أو القومية «الدستورية» للولايات المتحدة الأميركية عن القومية «العرقية» غير الليبرالية. ولكن كما أشرت سابقاً، هذا المفهوم خاطئ. حيث يجب على المهاجرين إلى الولايات المتحدة أنْ يتعهدوا فقط بالولاء للمبادئ الديمقراطية، ويجب عليهم أيضاً أنْ يتعلموا لغة وتاريخ مجتمعهم الجديد. فما يميز القوميات «المدنية» عن القوميات «العرقية» هو ليس غياب أي ثقافة مكونة للهوية الوطنية، بل الحقيقة أنَّ أي شخص يستطيع الاندماج في الثقافة المشتركة بغض النظر عن العرق أو اللون[20].

فالهجرة وإدماج الأقليات القومية هما المصدران الأكثر شيوعاً للتنوع الثقافي في الدول الحديثة. ولعل هاتان الفئتان العريضتان تنطبقان على بلدان أخرى، ويمكن أنْ نجد معظم

(20) للاطّلاع على أمثلة حول سوء الفهم المشترك لهذا التباين بين القومية المدنية والقومية العرقية، انظر: .J = Habermas 1992; Ignatieff 1993; Pfaff 1993: ch. 7; Walzer 1992 =. لقد ناقشت هذا الأمر في Kymlicka 1995a. ولعل، أحد أسباب سوء الفهم هذا ينبع من قراءة خاطئة للتاريخ الأميركي. ففي وقت الثورة، كانت الغالبية الساحقة من الأميركيين يتقاسمون نفس اللغة والأدب والدين كلغة إنجليزية التي هي الأمة التي كانوا قد تمردوا عليها. وبغية تطوير الإحساس بالأمة المميزة، أكّد الأميركيون على بعض المبادئ السياسية - الحرية، والمساواة، والمبادئ الديمقراطية التي بررت تمردهم. بعض الناس يستنتجون من ذلك أنَّ القومية الأميركية هي أيديولوجية وليس ثقافية (Gleason 1982: 59; Pfaff 1993:162) . ولكن هذا خطأ. فالأميركيون، بقدر ما هم الإنجليز، يتصورون العضوية الوطنية من حيث المشاركة في ثقافة مشتركة. لقد أثر التركيز على المبادئ السياسية على طبيعة تلك الثقافة المشتركة، وبطبيعة الحال، هكذا منحت الهوية الوطنية الأميركي شخصية أيديولوجية مميزة لم يتم العثور عليها في إنجلترا، أو غيرها من مجتمعات المستوطنين الإنجليزية. حيث شكلت الأيديولوجية، ولكنها لم تحل محل، المكون الثقافي للهوية القومية. إنَّ فكرة التعريف غير الثقافي البحت للقومية المدنية أمر غير قابل للتصديق، وغالباً ما يؤدي إلى التناقض الذاتي. انظر مثلاً. تصوّر هابرماس (Habermas) لـ: «الوطنية الدستورية» الذي يبدو أنه يعني ضمناً أنَّ المواطنة يجب أنْ تكون مستقلة عن الخصائص العرقية الثقافية أو التاريخية مثل اللغة، وأنَّ لغة مشتركة لا غنى عنها للديمقراطية، انظر (Habermas 1992: 6-7,16-17; 1993: 144-8; and the discussion in Bader 1995).

المجموعات الثقافية داخل واحد أو أكثر من هذه المخيمات. ولكن بالطبع ليس كلّ المجموعات العرقية الثقافية تتلاءم بدقة فيها. وعلى وجه الخصوص، نلاحظ إنَّ حالة الأميركيين الأفارقة متميزة تماماً. فهي لا تناسب نمط المهاجرين الطوعيين، ليس فقط لأنّهم جلبوا إلى أميركا كرهائن وكعبيد، بل أيضاً بسبب منعهم (بدلاً من تشجيعهم) من الاندماج في مؤسسات ثقافة الأغلبية (مثل الفصل العنصري؛ وقوانين مكافحة التمايز الخاطئ وتعليم محو الأمية). كما أنها لا تتناسب مع نمط الأقليات القومية، لأنها لا تملك وطناً في أميركا أو لغة تاريخية مشتركة. لقد جاءوا من مجموعة متنوعة من الثقافات الأفريقية، مع لغات مختلفة، ولم تبذل أي محاولة للحفاظ على إبقاء أولئك الذين لديهم خلفية عرقية مشتركة معاً. بل على العكس من ذلك، إنَّ الناس الذين هم من نفس الثقافة (حتّى من نفس العائلة) انقسموا مرة واحدة في أميركا. علاوة على ذلك، يحظر عليهم قانوناً، أنْ يحاولوا إعادة بناء ثقافتهم الخاصة (على سبيل المثال، جميع أشكال الجمعيات السوداء، باستثناء الكنائس، تعتبر غير قانونية). ولذلك، فإنَّ حالة الأميركيين الذين هم من أصل أفريقي هي حالة غير عادية[21]. إذ لا يسمح لهم بالاندماج في الثقافة السائدة؛ ولم يسمح لهم بالحفاظ على لغاتهم وثقافاتهم السابقة، أو إنشاء جمعيات ومؤسسات ثقافية جديدة. كما أنّهم لا يمتلكون وطنهم أو أراضيهم، ومع ذلك فقد تم فصلهم جسدياً.

لقد بذلت محاولات مختلفة لإعادة تعريف الأميركيين الذين هم من أصل أفريقي، وقد كان إعادة تعريفهم مبنياً إما على أساس أنهم مجموعة مهاجرة أو أقلية قومية. إنّ بعض الأميركيين الذين هم من أصل أفريقي، متشككين بإمكانية الاندماج، واعتماد لغة قومية، وسعوا إلى شكل من أشكال الحكم الذاتي الإقليمي. لقد لاقت فكرة إنشاء «دولة سوداء» (Black State) في الجنوب بعض الدعم في الثلاثينيات من القرن العشرين (حتّى أنها أُقِرت من قبل الحزب الشيوعي الأميركي)، وظهرت تلك الفكرة مرة أخرى لفترة وجيزة في الستينيات من القرن العشرين. ولكن هذه الفكرة لم تكن واقعية أبداً، ليس فقط لتشابك السود والبيض في جميع أنحاء الجنوب فحسب، ولكن أيضاً لأنَّ الأميركيين الذين هم من أصل أفريقي لم يعودوا يتركزون في الجنوب، بعد أنْ بعضاً كبيراً منهم هاجروا في جميع أنحاء البلاد. ونتيجة لذلك، ليس هناك وجود لدولة خاصة بالأفارقة الأميركيون الذين يشكلون الأغلبية.

على أية حال، إنَّ معظم ذوي البشرة السوداء إما لا يمتلكون أو لا يرغبون بهوية قومية مميزة. إنّهم يرون أنفسهم مؤهلين لعضوية كاملة في الأمة الأميركية، حتّى وإنْ كان البيض ينكرون

(21) السود في بعض بلدان أميركا الوسطى والجنوبية لها تاريخ مماثل من الرق، بالطبع، وإنْ لم يكن نفس تاريخ ما بعد العبودية للفصل العنصري. وهناك حالة ذات صلة فضفاضة تشمل العمال الهنود والصينيين «عمال التبريد» الذين جلبهم المستوطنون البريطانيون إلى مختلف المستعمرات الأفريقية والآسيوية. ولم يكن من المتوقع منهم (أو سمح لهم) بالاندماج في المجتمع الاستعماري، كما أنّهم لم يلقوا ترحيباً من الأغلبية الأصليّة. ونتيجة لذلك، كان وضعهم غير مستقر للغاية الذي كثيراً ما ازداد سوءاً في ظل إنهاء الاستعمار (مثلاً في فيجي - انظر Carens 1992).

عليهم ذلك بشكل غير عادل، وبالتالي هم قاتلوا من أجل المشاركة الكاملة والمتساوية داخل المجتمع السائد. ولتحقيق ذلك، كان العديد من الليبراليين الأميركيين يأملون أنْ يكون نموذج المهاجرين بإمكانه أنْ يحقق التكامل للعمل من أجل الأميركيين الذين هم من أصل أفريقي، ولعل هذا قد كان هو الافتراض الأساسي لحركة الحقوق المدنية. ولكن ذلك أيضاً أثبت أنه أمرٌ غير واقعي، نظراً للاختلافات التاريخية العميقة بين المهاجرين الطوعيين والأميركيين الأفارقة، حيث من المقبول بصورة متزايدة أنْ يتم وضع نموذج جديد للتكامل[22]. لذلك لا ينبغي لنا أنْ نتوقع أنْ تكون السياسات المناسبة للمهاجرين الطوعيين أو الأقليات القومية هي مناسبة أيضاً للأميركيين الذين هم من أصل أفريقي، أو العكس. فعلى العكس تماماً، سيكون من المستغرب تماماً إذا كانت التدابير نفسها مناسبة لجميع هذه السياقات. ومع ذلك، وكما سأشير في الفصل الرابع، إنَّ عدداً مفاجئاً من المنظرين السياسيين الأميركيين في فترة ما بعد الحرب جعلوا هذا الافتراض معقولاً.

هناك جماعات ثقافية أخرى لا تتلاءم تماماً مع فئة الأقليات القومية أو فئة المهاجرين الطوعيين. على سبيل المثال، هناك لاجئون، مثل المهاجرين، قد جاؤوا كأفراد أو أُسر، ولكنهم لم يفعلوا ذلك طواعية. وهناك أيضاً جماعات المهاجرين الذين جاءؤوا طوعاً، ولكن فقط لأنّهم قد وعدوا بأن يسمح لهم بإعادة إنشاء مجتمعهم الخاص، ومجتمع الحكم الذاتي (على سبيل المثال قبائل الهوتيريتس (Hutterites) في كندا). بالمقابل، أصبحت بمرور الزمن بعض الأقليات، مشتتة أو تفتقر إلى القوة، وبالتالي فقدوا القدرة على الحكم الذاتي. سأناقش هذه القضايا وغيرها من القضايا الصعبة في الفصلين 5 و8.

في محاولة لوضع نظرية لحقوق الأقليات ذات وزن يتحمل التمييز بين المجموعات العرقية والأقليات القومية، لعلنا يجب أنْ نفكر بدلاً من ذلك في، أنَّ كلّ هذه المجموعات تتساقط في سلسلة متصلة. ولكن هناك العديد من الحالات الواضحة للمهاجرين الطوعيين والأقليات القومية. وبالفعل، خلصت دراسة استقصائية أجريت مؤخراً حول الصراع العرقي في جميع أنحاء العالم إلى، أنَّ معظم المجموعات المعنية تدخل في النمطين الأساسيين اللذين أوردتهما سلفاً[23].

---

(22) حول القومية السوداء: انظر Pinkney 1976; Stone 1976; Glazer 1983: 277-8 . لأمثلة بالنسبة إلى الافتراض الليبرالي، بأنَّ السياسة العامة يمكن أنَّ «تساعد [الأميركيين من أصل أفريقي] على فهم واعتماد نموذج الأقليات المهاجرة»، وهكذا تصبح «نفس المجموعة التي أصبحت جماعات عرقية أوروبية»، انظر: Ogbu 1988: 164-5; Glazer 1983: 184; Walzer 1982: 27. (اقتبست من Glazer and Ogbu على التوالي). وللاعتراف بأنَّ التكامل سيتعين عليه، أنْ ينطوي على بعض العناصر الفريدة من التعويضات التاريخية، والعمل الإيجابي، والمؤسسات المستقلة (غير الإقليمية)، انظر: Brown-Scott 1994 . حول الهوية المقسمة للأميركيين الأفارقة، انظر: Gutmann 1993: 185-7.

(23) وفقاً لغور (Gurr)، إنَّ جماعات الأقليات المنخرطة في نزاع عرقي تقع في فئتين رئيسيتين: المجموعات الإقليمية التي فقدت استقلاليتها للدول التوسّعية، ولكنها لا تزال تحافظ على بعض تميزها الثقافي واللغوي، وترغب في حماية أو إعادة إقامة درجة معينة من الوجود السياسي «(أي الأقليات القومية)؛ والمجموعات التي لها وضع اجتماعي اقتصادي أو سياسي محدد داخل مجتمع أكبر – على أساس مزيج من أصلهم العرقي أو أصلهم المهاجر أو أدوارهم

علاوة على ذلك، نحن نرى إنَّ نظرية حقوق الأقليات هي أيضاً نظرية تطلعية. إذ كثيراً ما نشأت الحالات الصعبة القائمة اليوم كنتيجة لمظالم وأوجه عدم اتّساق في الماضي. وأعتقد أنَّ أتباع سياسة هجرة أكثر انصافاً وأكثر اتّساقاً سيجعل منها، بمرور الوقت، تعمل على منع مثل هذه الحالات الصعبة. سأعود إلى هذه النقطة في الفصل الخامس.

2. الأشكال الثلاثة لحقوق المجموعة المتباينة

يمكننا القول أنَّ كلّ الديمقراطيات الليبرالية تقريباً هي إما متعددة الجنسيات أو متعددة الأعراق، أو كلاهما معاً. وإنَّ «تحدي التعددية الثقافية» ما هو إلا استيعاب لهذه الاختلافات القومية والعرقية بطريقة مستقرة ويمكن الدفاع عنها أخلاقياً (Gutmann 1993). في هذا القسم من الفصل، سأناقش بعضاً من أهم السبل التي استجابت لها الديمقراطيات إلى مطالب الأقليات القومية والجماعات العرقية.

في جميع الديمقراطيات الليبرالية، تتمثل حماية الحقوق المدنية والسياسية للأفراد بإحدى الآليات الرئيسيّة الخاصة باستيعاب الاختلافات الثقافية. ولعله من المستحيل المبالغة في أهمية حرية تكوين الجمعيات، والدين، والكلام، والتنقّل، والتنظيم السياسي واعتبارها أساساً لحماية اختلافات المجموعة. فهذه الحقوق قد تمكّن الأفراد من التشكيل والمواصلة مع مختلف المجموعات والجمعيات التي تشكل المجتمع المدني، وتكييف هذه المجموعات مع الظروف المتغيرة، وتعزيز آرائها ومصالحها بما يتناسب مع واقع السكان الأوسع نطاقاً. لذا فإنّ الحماية التي توفرها هذه الحقوق المشتركة للمواطنة تكفي للعديد من الأشكال المشروعة للتنوع في المجتمع.

يرى العديد من نقاد الليبرالية - بما في ذلك بعض الماركسيين، والمجتمعانين[24] (Commu-nitarians)، والنسويات - أنَّ التركيز الليبرالي على الحقوق الفردية قد يعكس وجهة نظر ذرية أو مادية أو مفيدة أو متعارضة للعلاقات الإنسانية. وباعتقادي أنَّ هذا الانتقاد مخطئ بشكل عميق، وأنَّ حقوق الأفراد يمكن أنْ تستخدم، وهي عادة ما تستخدم، للحفاظ على مجموعة واسعة من العلاقات الاجتماعية. وفي الواقع، إنَّ أهم حقّ ليبرالي- حرية الضمير- أساسي في المقام الأول هو تلك الحماية التي يعطيها ذلك الحقّ للأنشطة الاجتماعية (غير الأساسية) جوهرياً[25].

الاقتصادية أو دينهم - وتشعر بالقلق إزاء حماية هذا الوضع أو الحفاظ عليه» (أي الجماعات العرقية)- انظر: (Gurr 1993: 15).

(24) هي نظرية أو نظام للتنظيم الاجتماعي يقوم على مجتمعات صغيرة ذات حكم ذاتي، وهي أيديولوجية تؤكد على مسؤولية الفرد تجاه المجتمع والأهمية الاجتماعية لوحدة الأسرة (المترجم).

(25) فيما يتعلق بأهمية الحقوق الفردية في حماية الجماعات، انظر: Buchanan 1989; Walzer 1990; Macdonald 1989: 122-3; Tomasi 1991; Kymlicka 1990: chs. 4-6.

على أية حال، قد يبدو من المقبول بصورة متزايدة في العديد من البلدان، أنّ تكون بعض أشكال الاختلاف الثقافي من النوع الذي لا يمكن استيعابه إلا من خلال تدابير قانونية أو دستورية خاصة تتجاوز الحقوق المشتركة للمواطنة. حيث لا يمكن استيعاب بعض أشكال اختلافات المجموعات، إلا إذا كان لأعضائها حقوق معينة محددة للمجموعة - ما يصفه إيريس يونغ بـ «المواطنة المتباينة» (Differentiated Citizenship) (I. Young 1989: 258).

وعلى سبيل المثال، أشار منشور حكومي صدر مؤخراً في كندا إلى ما يلي:

ضمن التجربة الكندية، لم يكن كافياً فقط حماية حقوق الأفراد الفردية. وهنا يمكن القول، إنَّ الدستور والقوانين العادية كلاهما يحميان أيضاً كلا النوعين من الحقوق التي تجعل دستورنا فريداً ويعكس القيمة الكندية للمساواة التي تستوعب الاختلاف. والحقيقة أنَّ حقوق المجتمع موجودة إلى جانب الحقوق الفردية التي تذهب إلى قلب ما هو كلّ شيء عن كندا (Government of Canada 1991a: 3).

إنّه من المُضلّل تماماً القول، أنَّ كندا فريدة من نوعها في الجمع بين الحقوق الفردية للجميع والحقوق الجماعية المحددة «حقوق المجتمع» (Community Rights)، إذ يوجد هذا الجمع للحقوق في العديد من النظم الاتّحادية الأخرى من مثل أوروبا وآسيا وأفريقيا. وكما أشرت سابقاً، حتّى دستور الولايات المتحدة الذي غالباً ما ينظر إليه على أنه نموذج من النزعة الفردية، نجده يسمح بمختلف الحقوق الخاصة بمجموعة معينة، بما في ذلك الوضع الخاص للهنود الأميركيين وبورتوريكيين.

هذه التدابير الخاصة بكلّ مجموعة على حدّة هي من أجل استيعاب الاختلافات القومية والعرقية التي سأركز عليها. وهناك ثلاثة أشكال على الأقل من الحقوق الخاصة بالمجموعات هي: (1) حقوق الحكم الذاتي، (2) حقوق متعددة العرقيات، (3) حقوق التمثيل الخاص. سوف أضع بضع جمل عن كلّ منها، قبل النظر في بعض القضايا التي سنثيرها في الفصول اللاحقة حول النظرية الديمقراطية الليبرالية.

أولًا: حقوق الحكم الذاتي (Self-Government Rights): في معظم الدول المتعددة القوميات، تميل المكونات القومية للدولة إلى المطالبة ببعض أشكال الاستقلال السياسي أو الولاية القضائية الإقليمية من أجل ضمان التنمية الكاملة والحرة لثقافاتها والمصالح الفضلى لشعوبها. وفي أقصى الأحوال، قد ترغب تلك الشعوب في الانفصال، إذا كانوا يعتقدون أنّ تقرير المصير مستحيل داخل الدولة الكبرى.

إنَّ حقّ المجموعات الوطنية في تقرير المصير يعترف به (محدود) في القانون الدولي. ووفقاً

لميثاق الأمم المتحدة، «لكلّ الشعوب الحقّ في تقرير المصير». ومع ذلك، فإنَّ الأمم المتحدة لم تحدّد ماهية مفهوم «الشعوب»، إذ طبقت عموماً مبدأ تقرير المصير فقط على المستعمرات الخارجية، وليس الأقليات القومية الداخلية، وحتّى عندما كانت هذه الأخيرة تخضع لنفس النوع من الاستعمار والغزو كما في السابق. فهذا القيد على تقرير المصير بالنسبة إلى المستعمرات في الخارج (والمعروفة باسم «أُطروحة المياه المالحة» (Salt-Water Thesis) ينظر إليه على نطاق واسع على أنه أمرٌ تعسفي، حيث تصّر العديد من الأقليات القومية على أنّهم أيضاً «شعوب» أو «أمم»، ولهذا يحقّ لهم تقرير المصير. فهم يطالبون بسلطات معينة للحكم الذاتي ويقولون إنّهم لم يتخلوا عنها من خلال إدماجهم في دولة أكبر (غالباً ما يكون إدماج غير طوعي)[26].

وعليه، فإنَّ إحدى آليات الاعتراف بالمطالبات بالحكم الذاتي هي الفيدرالية التي تقسم السلطات بين الحكومة المركزية و(المقاطعات، الولايات، الكانتونات). وحيثُ إنَّ الأقليات القومية مركزة إقليمياً، فمن الممكن رسم حدود الوحدات الاتّحادية بحيث تشكل الأقلية القومية أغلبية في إحدى الوحدات الفرعية تلك. وفي ظلّ هذه الظروف، يمكن للفيدرالية أنْ توفر الحكم الذاتي الشامل لأقلية قومية ما، مما يضمن قدرتها على اتّخاذ القرارات في مجالات معينة دون أنْ يقرها المجتمع الأكبر. على سبيل المثال، بموجب التقسيم الاتّحادي للسلطات في كندا، فإنَّ مقاطعة كيبيك (التي يبلغ فيها الناطقين بالفرنسية ما يقارب ٪80) لها ولاية واسعة على القضايا التي تعتبر حاسمة لبقاء الثقافة الفرنسية، بما في ذلك السيطرة على التعليم واللغة والثقافة، فضلاً عن مداخلات هامة في سياسة الهجرة. أما المحافظات التسع الأخرى فلديها أيضاً هذه الصلاحيات، ولكن الزخم الرئيسي وراء التقسيم القائم للسلطات، بل وراء النظام الاتّحادي بأكمله، هو الحاجة لاستيعاب الكيبيكيون. ففي وقت الكونفيدرالية، كان معظم القادة الكنديين الإنجليز يؤيدون دولة موحّدة، مثل بريطانيا، إلا أنّهم وافقوا على النظام الاتّحادي لغرض استيعاب الكنديين الفرنسيين.

قد تتمثل إحدى صعوبات النظام الاتّحادي في الحفاظ على التوازن ما بين المركزية واللا مركزية. في حين أنَّ معظم الكيبيكيون يرومون الحصول على سلطات لا مركزية أكثر، لأنَّ معظم الوطنيون الإنجليز يفضلون حكومة مركزية أقوى. وبالتالي، فإنَّ إحدى التحديات التي تواجه كندا، هو إيجاد شكل مقبول من «الفيدرالية غير المتكافئة»[27] (Asymmetrical Federalism)

---

(26) جادلت بعض الشعوب الأصليّة أمام الأمم المتحدة بأنَّ لهم أيضاً الحقّ في تقرير المصير بموجب ميثاق الأمم المتحدة (انظر: *Mikmaq Tribal Society v Canada* (1984) UN Doc. E/CN. 4/Sub. 2/204; Grand Council of the Crees 1992). للاطّلاع على مناقشات أُطروحة المياه المالحة والحقّ في تقرير المصير بموجب القانون الدولي، انظر: Pomerance 1982; Thornberry 1991: 13-21, 214-18; Crawford 1988; Makinson 1988.

(27) تتحقّق في أي اتّحاد أو كونفيدرالية تمتلك فيها القوميات المكونة المختلفة سلطات مختلفة، حيث تمتع قومية واحدة أو أكثر من القوميات باستقلالية أكبر بكثير من غيرها من القوميات الفرعية المشاركة، على الرغم من أنَّ لها نفس الوضع الدستوري. (المترجم)

التي تمنح سلطات لكيبيك، لا يمكن أنْ تُعطى لمقاطعات أخرى. إنَّ الدول الاتّحادية تواجه ذات لمشكلة[28]. ومن هذا المنطلق نجد أنَّ بعض المعلقين يضعون الحقوق والصلاحيات الممنوحة للوحدات الاتّحادية ضمن «الحقوق الجماعية» للأقليات القومية (على سبيل المثال، F. Morton 1985: 77; Van Dyke 1982: 24-31). وبطبيعة الحال، إنَّ العديد من النظم الاتّحادية قد نشأت لأسباب لا علاقة لها بالتنوّع الثقافي. فغالباً ما تكون الفيدرالية مجرد شكل من أشكال اللا مركزية الإدارية (كما هو الحال في ألمانيا)، أو نتيجة لحوادث الاستعمار التاريخية (كما في أستراليا)، إذ لا توجد علاقة متأصلة بين الفيدرالية والتنوّع الثقافي. ولكن الفيدرالية هي، استراتيجية وحدة مشتركة على صعيد استيعاب الأقليات القومية، وعليه، ليس من المستغرب أنْ تشكل البلدان التي تعتبر «اتّحاد شعوب» اتّحاداً سياسياً أيضاً[29].

على أية حال، اتّخذت الولايات المتحدة الأميركية قرارٌ متعمداً بعدم استخدام الفيدرالية لاستيعاب حقوق الحكم الذاتي للأقليات القومية. ففي القرن التاسع عشر الميلادي كان من الممكن جداً إنشاء دول يسيطر عليها نافاهو[30] (Navaho)، على سبيل المثال، أو من قبل شيكانوس[31] (Chicanos)، أو البورتوريكيين، وشعب هاواي الأصليين. وفي الوقت الذي تمّ فيه دمج هذه المجموعات مع سكان الولايات المتحدة الأميركية، نجدهم قد شكلوا أغلبية في أماكن مواطنهم الأصليّة. ومع ذلك، فقد اتّخذ قرار متعمد بعدم قبول أي إقليم كولاية ما لم يتم تجاوز عدد هذه

(28) حول المعارضة الكندية الإنجليزية للمطالب القومية لتحقيق اللا مركزية، انظر: Stark 1992. هناك قدرٍ معين من عدم التماثل الفعلي في السلطات ويعدّ هذا بأنّه كان جانباً طويلاً من الفيدرالية الكندية. ومع ذلك، فإنَّ العديد من الكنديين غير راغبين في الاعتراف في الدستور بهذا التماثل رسمياً (انظر:;Gagnon and Garcea 1988 Taylor 1991; Cairns 1991). وهذا هو أحد الأسباب التي أدّت إلى هزيمة اتّفاق شارلوت تاون لعام 1992 (Accord Charlottetown 1992) في الاستفتاء الوطني. وادّعى بعض الناس أنَّ النظام الفيدرالي لا يمكن البقاء على قيد الحياة إذا كان يمنح وضعاً خاصاً، ولكن هذا الأمر قد تمّ دحضه في تجربة العديد من البلدان. وللاطّلاع على دراسة استقصائية لمختلف أشكال الفيدرالية غير المتناظرة، انظر: Elazar 1987: 54-7.

(29) في ألمانيا، فرضت الفيدرالية من قبل الحلفاء بعد الحرب العالمية الثانية للمساعدة في منع ظهور الحركات القومية أو الاستبدادية. وللحصول على مناقشات مفيدة للعلاقة بين الفيدرالية والتنوّع الثقافي، انظر: Howse and Knop 1993; Minow 1990a; Majone 1990; Gagnon 1993; Long 1991; Duchacek 1977; Elkins 1992; Norman 1994.

(30) نافاهو (Navaho) السكان الأصليين في جنوب غرب الولايات المتحدة، ويعتبرون ثاني أكبر قبيلة معترف بها اتّحادياً في الولايات المتحدة بعد قبيلة شيروكي (Cherokee)، وتشكل أمة نافاهو (نافاجو) هيئة حكومية مستقلة تدير احتياطيات نافاجو في أربعة مناطق، بما في ذلك أكثر من 27,000 ميل مربّع من الأراضي في أريزونا ويوتا ونيومكسيكو. يتحدث هؤلاء لغة نافاجو في جميع أنحاء المنطقة، بالإضافة إلى الإنجليزية (المترجم).

(31) هوية يختارها البعض من الأميركيين المكسيكيين في الولايات المتحدة الأميركية. إنَّ مصطلح شيكانو يستخدم أحياناً بالتبادل مع المكسيكية الأميركية. ويتم اختيار هذين الاسمين ضمن المجتمع المكسيكي الأميركي في الولايات المتحدة. ومع ذلك، فإنَّ هذه المصطلحات لديها مجموعة واسعة من المعاني في أجزاء مختلفة من الجنوب الغربي. وقد استخدم هذا المصطلح على نطاق واسع خلال حركة شيكانو من قبل الأميركين المكسيكيين للتعبير عن اعتزازهم بهوية ثقافية وعرقية ومجتمعية مشتركة. (المترجم)

المجموعات القومية. إلا أنه في بعض الحالات، قد تحقق ذلك عن طريق رسم الحدود بحيث تمّ تجاوز عدد القبائل الهندية أو الجماعات الإسبانية (فلوريدا). وفي حالات أخرى، تحقق ذلك من خلال تأخير إقامة ولاية حتّى استقرّ كبار السن من السكان المستوطنون الناطقون بالإنجليزية (مثل هاواي، والجنوب الغربي). وفي الحالات التي لا يرجى فيها أنْ تتجاوز عدد الأقليات القومية الحدّ، تمّ إنشاء نوع جديد من الوحدة السياسية غير الاتّحادية، مثل «الكومنولث» في بورتوريكو، أو «محمية» (Protectorate) غوام[32].

نتيجة لذلك، لا يمكن النظر إلى أي من الولايات الخمسين على أنها ضمان لحكم ذاتي لأقلية قومية، وإنَّ طريقة كيبيك هي ضمان الحكم الذاتي للكيبيكيين. إذ يتحقق الحكم الذاتي بدلاً من ذلك من خلال المؤسسات السياسية الموجودة داخل الولايات القائمة (مثل المحميات الهندية (Indian Reservations)، أو خارج النظام الاتّحادي تماماً (مثل بورتوريكو وغوام). ويميل هذا الأمر إلى جعل الأقليات القومية في الولايات المتحدة أكثر ضعفاً، لأنَّ سلطاتها الذاتية لا تتمتع بنفس الحماية الدستورية لحقوق الولايات. ومن جهة أخرى، قد أتاح هذا المنحى قدراً أكبر من المرونة في إعادة تحديد تلك الصلاحيات، بحيث تتناسب مع احتياجات ومصالح كلّ أقلية. إذ لعله من الأسهل بكثير التفاوض على أحكام جديدة لحكم ذاتي لصالح نافاهو أو البورتوريكيين، بدلاً من تعديل سلطات كلّ ولاية على حدّة.

يمكن أنْ تعمل الفيدرالية كآلية للحكم الذاتي فقط، إذا كانت الأقلية القومية تشكل أغلبية السكان في واحدة من الوحدات الفرعية الاتّحادية، كما نرى ما يشكله الكيبيكيون في كيبيك. وهذا أيضاً ليس صحيحاً بالنسبة لمعظم الشعوب الأصليّة في أميركا الشمالية الذين هم أقل عدداً، والذين غالباً ما تتوزّع مجتمعاتهم عبر خطوط الولاية/ المقاطعة. علاوة على ذلك، ومع استثناءات قليلة (مثل نافاهو)، فإنَّ إعادة رسم حدود هذه الوحدات الاتّحادية ستنشئ ولاية أو مقاطعة أو إقليم ذات أغلبية من السكان الأصليين. ففي القرن التاسع عشر الميلادي، كان من الممكن إنشاء ولاية أو مقاطعة تهيمن عليها قبيلة هندية، ولكن نظراً للتدفق الهائل للمستوطنين منذ ذلك الحين، أصبح من غير الممكن تصورها الآن.

إنَّ أحد هذه الاستثناءات يتعلق بـ «الإنويت»[33] (Inuit) في شمال كندا الذين كانوا يرغبون

(32) من ثمّ فإنَّ ناثان غلازر (Nathan Glazer) خاطئ تماماً عندما يقول إنَّ تقسيم الولايات المتحدة إلى وحدات اتّحادية يسبق تنوعها العرقي (Glazer 1983 276-7). وينطبق هذا على المستعمرات الثلاث عشرة الأصليّة، ولكن القرارات المتعلّقة بقبول حدود وآليات جديدة قد اتّخذت بعد إدماج الأقليات القومية، وقد اتّخذت هذه القرارات عمداً لتجنب إنشاء ولايات تهيمن عليها الأقليات القومية.

(33) مجموعة من الشعوب الأصليّة المتشابهة ثقافياً، تسكن المناطق القطبية الشمالية من كندا (الأقاليم الشمالية الغربية، نوناتسيافوت، نونافيك، نونافوت، نوناتوكافوت)، والدنمارك (غرينلاند)، وروسيا (سيبيريا) والولايات

في تقسيم الأقاليم الشمالية الغربية إلى قسمين، بحيث يشكلون الأغلبية في النصف الشرقي (الذي يطلق عليه اسم «نونافوت» (Nunavut). ويعتبر إعادة رسم الحدود الفيدرالية أمراً ضرورياً لتنفيذ حقّ الانويت في الحكم الذاتي، وقد وافقت الحكومة الاتّحادية مؤخراً على ذلك.

لعل ما هو بالنسبة للشعوب الأصليّة الأخرى الموجودة في أميركا الشمالية، قد تم ربطه بنظام الحكم الذاتي في المقام الأوّل وبنظام الأراضي المحمية (المعروفة باسم «المحميات القبلية» (Triple Reservations) في الولايات المتحدة الأميركية، والفِرَق المحمية (Band Reserves) في كندا). وبهذا فقد نقلت سلطات كبيرة من الحكومة الاتّحادية إلى المجالس القبلية/ مجلس الفرق التي تحكم كلّ محمية. وقد اكتسبت القبائل/ والفرق الهندية سيطرة متزايدة على الصحة والتعليم وقانون الأُسرة والشرطة والعدالة الجنائية وتنمية الموارد. وأصبحوا، واقعاً، نظاماً ثالثاً للحكومة، مع مجموعة من السلطات التي يتم منحها من قبل كلّ من الولايات الاتّحادية والولايات/ المقاطعات القضائية[34]. ومع ذلك، فإنَّ الصعوبات الإدارية كانت مروعة. فالقبائل/ الفرق الهندية، قد تختلف اختلافاً هائلاً في أنواع السلطات التي ترغب بها. علاوة على ذلك، هي تقع إقليمياً داخل الولايات/ المقاطعات القائمة، ويجب أنْ تنسق حكمها الذاتي مع الوكالات الحكومية/ الإقليمية. ولذلك فإنَّ نطاق وآليات الحكم الذاتي للسكان الأصليين في كندا والولايات المتحدة الأميركية لا تزال غير واضحة.

قد توجد هناك نظم مماثلة للحكم الذاتي، أو يجري البحث عنها من قبل العديد من الشعوب الأصليّة الأخرى. حيث يؤكّد إعلان دولي صدر مؤخراً بشأنِ حقوق الشعوب الأصليّة، حول أهمية الحكم الذاتي السياسي. غير أنَّ الأمل في القوى السياسية في كثير من أنحاء العالم يكاد يكون طوباوياً؛ ولعل الهدف الأكثر إلحاحاً هو ببساطة، تأمين ضمان بقاء الأراضي الموجودة ومنع المزيد من التآكل من خلال استحواذ المستوطنين ومطوري الموارد على تلك الأراضي. وفي الواقع، أظهرت دراسة حديثة، أنَّ أكبر سبب ووحيد للصراع العرقي في العالم اليوم هو كفاح الشعوب الأصليّة من أجل حماية حقوقها في الأرض[35].

وبالتالي، عادة ما تتخذ ادّعاءات الحكم الذاتي شكل تحويل السلطة السياسية إلى وحدة

المتحدة (ألاسكا). وتعني كلمة إنويت «الشعب» في لغة إينوكتيتوت (Inuktitut). (المترجم)

(34) للاطّلاع على استعراض مقارن لهذه التطوّرات، انظر: Fleras and Elliot 1992. لقد تمّ تضمين اقتراح لترسيخ الحكم الذاتي للسكان الأصليين دستورياً كترتيب ثالث للحكومة في كندا في اتّفاق شارلوت تاون عام 1992. كان من شأنِ ذلك أنْ يشمل كلّا من «الحكم الذاتي العرقي» الذي تمارسه مجالس المحميات الهندية، و«الحكم الذاتي العام» الذي تمارسه الأغلبية في الانويت داخل إقليم نونافوت الجديد (انظر: Asch 1984: ch. 7). بالنسبة للعلاقة بين الحكم الذاتي الهندي والفيدرالية، انظر: Resnik 1989; Cassidy and Bish 1989; Long 1991.

(35) انظر: Gurr 1993: viii; cf. Nietschmann 1987.

سياسية، يسيطر عليها إلى حدّ كبير أفراد الأقلية القومية، وتتناسب بشكل كبير مع وطنهم التاريخي أو إقليمهم التاريخي. إذ من المهم أنْ نلاحظ، أنَّ هذه الادّعاءات قد لا ينظر إليها على أنها تدبير مؤقت، ولا على أساس أنها علاج لشكل من أشكال القمع الذي قد يتعين علينا (ويجب علينا) أنْ نزيله يوماً ما، بل على العكس من ذلك، غالباً ما توصف هذه الحقوق بأنها «متأصلة» (Inherent)، ودائمة جداً (وهو أحد الأسباب التي تجعل الأقليات القومية تسعى إلى جعلها راسخة في الدستور).

ثانياً: الحقوق المتعددة العرقيات (Polyethnic Rights): كما أشرت سابقاً، نجحت مجموعات المهاجرين في السنوات الثلاثين الماضية في تحدي نموذج «الأنجلو - كونفورميتي» الذي افترض أنه ينبغي لها أنْ تتخلّى عن جميع جوانب تراثها العرقي وأنْ تستوعب المعايير والعادات الثقافية القائمة. ففي البداية، اتّخذ هذا التحدي شكل المطالبة بحرية التعبير عن خصوصيته من دون الخوف من التحامل أو التمييز في المجتمع السائد. حيث كانت المطالب، كما قالها والزر، أنَّ «السياسة منفصلة عن الأمة كما تمّ فصلها بالفعل عن الدين» (Walzer 1982: 6-11). ولكن اتّسعت مطالب الجماعات العرقية في اتّجاهات هامة. واتّضح أنَّ هناك حاجة إلى اتّخاذ خطوات إيجابية للقضاء على التمييز والتحامل، لا سيما ضدّ الأقليات المرئية. ولهذا السبب، تعتبر السياسات المناهضة للعنصرية جزءاً من سياسة «التعددية الثقافية» في كندا وأستراليا، وكذلك التغييرات في المناهج التعليمية للاعتراف بتاريخ الأقليات وإسهاماتها. ومع ذلك، فإنَّ هذه السياسات الموجهة أساساً لغرض ضمان الممارسة الفعالة للحقوق المشتركة للمواطنة، هي بالتالي لا يمكن أنْ تتأهّل لتكون حقاً من مجموعة حقوق المواطنة المتباينة.

لقد طالبت بعض الجماعات العرقية والأقليات الدينية بأشكال مختلفة من التمويل العام لممارساتها الثقافية، حيث يشمل ذلك تمويل الجمعيات العرقية والمجلات والمهرجانات. وبالنظر إلى أنَّ معظم الدول الليبرالية توفر التمويل للفنون والمتاحف، بغية الحفاظ على ثراء وتنوع مواردها الثقافية، فإنَّ تمويل الدراسات والرابطات العرقية يمكن أنْ ينظر إليها على أساس أنها تندرج تحت هذا البند. والواقع أنَّ بعض الناس يدافعون عن هذا التمويل ببساطة باعتباره وسيلة لضمان عدم التمييز ضدّ الجماعات العرقية في تمويل الدولة للفن والثقافة. ويعتقد بعض الناس أنَّ وكالات التمويل العامة كانت منحازة تقليدياً لصالح أشكال التعبير الثقافي المستمدة من أوروبا، وأنَّ البرامج التي تستهدف الجماعات العرقية تعالج هذا التحيّز. هناك مطلب ذو صلة - سيتم مناقشته في الفصل الخامس - هو توفير تعليم لغة المهاجرين في المدارس.

لعل الطلب الأكثر إثارة للجدل للمجموعات العرقية هو الإعفاء من القوانين واللوائح التي تضر بها، نظراً لممارساتها الدينية. على سبيل المثال، طلب المسلمون واليهود في بريطانيا، الإعفاء من قوانين الإغلاق أو الذبح الحيواني يوم الأحد؛ كما سعى رجال السيخ في كندا إلى الإعفاء من قوانين

خوذات الدراجات النارية ومن قواعد اللباس الرسمي لقوات الشرطة، حتّى يتمكنوا من ارتداء العمامة الخاصة بلباسهم؛ وقد سعى اليهود الأرثوذكس في الولايات المتحدة الأميركية إلى الحقّ في ارتداء اليرمولكا[36] (Yarmulka) أثناء الخدمة العسكرية؛ وقد سعت الفتيات المسلمات في فرنسا إلى الإعفاء من اللباس المدرسي بحيث يمكنهم ارتداء الحجاب[37].

إنَّ هذه التدابير الخاصة بكلّ مجموعة - أُسمّيها أنا «الحقوق المتعددة العرقيات» - تهدف إلى مساعدة الجماعات العرقية والأقليات الدينية على التعبير عن خصوصيتها الثقافية وفخرها دون إعاقة نجاحها في المؤسسات الاقتصادية والسياسية في المجتمع المهيمن. فهي على غرار حقوق الحكم الذاتي، لا يمكن أنْ ينظر إليها على أساس أنها حقوق متعددة لعرقيات مؤقتة، لأنَّ الاختلافات الثقافية التي تحميها ليست شيئاً نسعى إلى القضاء عليه. بل، كما سوف أناقش ذلك في الفصلين الخامس والتاسع، هي على عكس حقوق الحكم الذاتي، نجدها كثيراً ما تهدف إلى تعزيز الاندماج في المجتمع الأكبر، وليس الحكم الذاتي.

ثالثاً: حقوق التمثيل الخاص (Special Representation Rights): في حين أنَّ الشواغل التقليدية للأقليات القومية والمجموعات العرقية كانت هي إما مع الحكم الذاتي أو مع الحقوق المتعددة العرقيات، فإنَّ هناك اهتمام متزايد من جانب هذه الجماعات، فضلاً عن الفئات الاجتماعية غير العرقية الأخرى، بفكرة حقوق التمثيل الخاص. ففي كلّ أنحاء الديمقراطيات الغربية، هناك قلق متزايد من أنَّ العملية السياسية «غير تمثيلية» (Unrepresentative)، بمعنى أنها لا تعكس تنوع السكان. إذ يهيمن على الهيئات التشريعية في معظم هذه البلدان رجال من الطبقة الوسطى، وقادرون على العمل، ومن الجنس الأبيض. حيث يقال إنَّ العملية السياسية الأكثر تمثيلاً لا بدّ أنْ تشمل أفراد الأقليات العرقية والسلالية والنساء والفقراء والمعوقين وغيرهم. ويمثل نقص تمثيل الفئات المحرومة تاريخياً ظاهرة عامة. ففي الولايات المتحدة الأميركية وكندا، تحتل النساء والأقليات العرقية، والشعوب الأصليّة من ثلث المقاعد التي كانت من الوجوب إسنادها لهم نسبة إلى وزنهم السكاني (الديموغرافي) (Demographic Weight). كما أنَّ هؤلاء الأشخاص الذين هم من ذوي الإعاقة والمحرومون اقتصادياً، هم أيضاً ممثلون تمثيلاً ناقصاً بدرجة كبيرة[38].

---

(36) قلنسوة يرتديها اليهود الأرثوذكس في العامة لتمييز أنفسهم عن الأقليات الأخرى، ويتم ارتدائها أيضاً خلال الصلاة. (المترجم)

(37) لمناقشة هذه الحقوق في السياق البريطاني، انظر: 1991: 197-204; Modood 1992; Parekh 1990: 705; Poulter 1987. في كندا انظر: E. Kallen 1987: 325-31. In the USA, see Minow 1990b; Sandel 1990. وبالنسبة للفتيات المسلمات في فرنسا، انظر: Galeotti 1993. ويقال أحياناً إنَّ هذه التدابير «رمزية» بحتة. ولكن التدابير المتعلّقة بالعمالة مهمة جداً، مما يؤثر على «فرص الحياة» للسكان، ليس فقط على «أنماط حياتهم» فحسب.

(38) للحصول على إحصاءات عن (أقل من) تمثيل السود والإسبانيين في الولايات المتحدة، انظر: C. Davidson 1992: 46. للحصول على إحصاءات عن تمثيل مختلف الفئات الاجتماعية في كندا، انظر: RCERPF 1991: 93-6

إنَّ إحدى الطرق لإصلاح العملية السياسية، هي جعل الأحزاب السياسية أكثر شمولية، وذلك من خلال الحدّ من الحواجز التي تمنع المرأة، والأقليات العرقية، أو الفقراء من أنْ يصبحوا مرشحين لحزب أو زعماء أحزاب؛ كما أنَّ هناك طريقة أخرى، تتمثل في اعتماد شكل من أشكال التمثيل النسبي[39] (Proportional Representation) الذي ارتبط تاريخياً بزيادة شمولية المرشحين. ومع ذلك، هناك اهتمام متزايد في فكرة أنَّ عدداً معيناً من المقاعد في المجلس التشريعي، يجب أنْ تكون محفوظة لأفراد الفئات المحرومة والمهمشة. وخلال المناقشة التي دارت في كندا بشأنِ اتّفاق شارلوت تاون (Charlottetown Accord)، على سبيل المثال، قُدم عدد من التوصيات من أجل ضمان تمثيل المرأة، والأقليات العرقية، والأقليات اللغوية الرسمية والأبوريجينيين[40] (Ab-originals).

إنّه غالباً ما يتم الدفاع عن حقوق التمثيل الجماعي كاستجابة لبعض العوائق النظامية أو عوائق في العملية السياسية، مما يجعل من المستحيل تمثيل آراء ومصالح المجموعة بشكل فعال. وبقدر ما تعتبر هذه الحقوق رداً على القمع أو الحرمان المنهجي، فإنّهم ينظرون إلى أكثر ما يمكن اعتباره تدبيراً مؤقتاً على الطريق إلى مجتمع لا توجد فيه الحاجة إلى تمثيل خاص - شكل من أشكال «العمل الإيجابي» (Affirmative Action) السياسي. وعليه، ينبغي أنْ يسعى المجتمع إلى إزالة القمع والحرمان، مما يلغي الحاجة إلى هذه الحقوق.

ومع ذلك، تعتبر مسألة حقوق التمثيل الخاص للمجموعات مسألة معقّدة، لأنَّ التمثيل الخاص يدافع عنه أحياناً، وليس على أساس القمع، وإنما كنتيجة طبيعية للحكم الذاتي. إنَّ حقّ الأقلية في الحكم الذاتي سيضعف بشدة، إذا تمكنت بعض من الهيئات الخارجية من تنقيح أو إلغاء سلطاتها من جانب واحد من دون استشارة الأقلية أو الحصول على موافقتها. ومن ثمّ، يبدو أنه نتيجة لطبيعية الحكم الذاتي ستكون الأقلية القومية ممثلة بأيِّ هيئة يمكنها تفسير أو تعديل صلاحيات الحكم الذاتي (مثل المحكمة العليا). وبما أنَّ ادّعاءات الحكم الذاتي تعتبر متأصلة ودائمة، فإنَّ ضمانات التمثيل هي تلك التي تنبع منها (على عكس الضمانات القائمة على القمع)[41].

.and 192

(39) نظام انتخابي تحصل فيه الأحزاب على مقاعد تتناسب مع عدد الأصوات المدلى بها. (المترجم)

(40) هم من الأجناس البشرية التي تسكن أو موجودة في أرض ما من أقرب وقت أو قبل وصول المستعمرين؛ وهي أقرب إلى معنى السكان الأصليين، إلا أنَّ هذا المصطلح ممكن إطلاقه على الحيوانات والنباتات التي وجدت منذ العصر البدائي في أرض ما. (المترجم)

(41) في حين أنَّ الحكم الذاتي قد ينطوي على ضمان التمثيل في الهيئات الحكومية الدولية التي تتفاوض وتفسر وتعدل تقسيم السلطات، فإنّه قد ينطوي أيضاً على انخفاض التمثيل في الهيئات الاتّحادية التي تشرع في مجالات الاختصاص الاتّحادي البحت من حيثُ إنَّ مجموعة الحكم الذاتي لا تخضع لقرارات هذه الهيئات الاتّحادية. سأناقش العلاقة بين الحكم الذاتي والتمثيل في الفصل السابع.

هذا مجرد رسم موجز لثلاثة آليات تستخدم لاستيعاب الاختلافات الثقافية، وكلها ستدرس بمزيد من التفصيل في الفصول اللاحقة. حيث تستخدم كلّ الديمقراطيات الحديثة تقريباً، واحدة أو أكثر من هذه الآليات. ومن الواضح أنَّ هذه الأنواع الثلاثة من الحقوق يمكن أنْ تتداخل، بمعنى أنَّ بعض المجموعات يمكن أنْ تطالب بأكثر من نوع واحد من الحقوق. فعلى سبيل المثال، قد تطلب جماعات السكان الأصليين كلاً من التمثيل الخاص في الحكومة المركزية، ومختلف سلطات الحكم الذاتي، بحكم وضعهم كـ«شعب» أو «أمة». ولكن هذه الحقوق لا تحتاج إلى أنْ تتضافر معاً، إذ قد تسعى مجموعة مضطهدة، مثل المعوقين، إلى الحصول على تمثيل خاص، ولكن ليس بوسعها المطالبة بالحكم الذاتي أو بالحقوق المتعددة العرقيات. وبالمقابل من ذلك، قد تسعى مجموعة مهاجرة ناجحة اقتصادياً إلى الحصول على حقوق متعددة العرقيات، ولكن ليس بوسعها المطالبة بتمثيل خاص أو بحكم ذاتي، وما إلى ذلك.

لم أتفوّه حتّى الآن بشيء ما للدفاع عن هذه الحقوق قط. سأحاول تقديم (ما قد يؤهل) للدفاع عنها، في الفصلين الخامس والسادس. ولكن يجب علينا أوّلاً معالجة بعض الارتباك الحاصل حول العلاقة بين الحقوق الفردية والحقوق الجماعية، وهو موضوع الفصل التالي.

الفصل الثالث

الحقوق الفردية والحقوق الجماعية

يتمثل الالتزام الأساسي للديمقراطية الليبرالية في حرية مواطنيها ومساواتهم. ولعل ذلك ينعكس من دون شكّ على مشاريع القوانين الدستورية التي تضمن الحقوق المدنية والسياسية الأساسية لجميع الأفراد، بغض النظر عن عضويتهم في المجموعة. وفي الواقع، يمثل بجزءٍ منه بروز الديمقراطية الليبرالية، باعتبارها ردّ فعل على الطريقة التي حدد بها الإقطاع الحقوق السياسية للأفراد والفرص الاقتصادية من خلال عضويتهم في المجموعة.

كيف يمكن بعد ذلك لليبراليين الموافقة على مطالب الأقليات العرقية والقومية بحقوق متباينة بين المجموعات؟ لماذا يجب أنْ يكون لأعضاء جماعات معينة حقوق فيما يتعلق بالأرض واللغة والتمثيل وما إلى ذلك، في حين لا يمكن أنْ يمتلك ذلك أعضاء مجموعات أخرى؟ بالنسبة لكثير من الناس، تبدو فكرة الحقوق المتمايزة بين الجماعات، أنها تعتمد على فلسفة أو نظرة عالمية معاكسة للرؤية الليبرالية. إذ يبدو أنَّ الاهتمام الأكبر هو بحالة المجموعات أكثر منه بحالة الأفراد. علاوة على ذلك، يبدو أنَّ الحقوق المتمايزة بين الجماعات تعامل الأفراد على أساس أنّهم مجرد حاملين للهويات والأهداف الجماعية، بدلاً من أنْ يكونوا شخصيات مستقلة قادرة على تحديد هويتهم وأهدافهم في الحياة. ويبدو أنَّ الحقوق المتباينة بين المجموعات تعكس نظرة جماعية أو مجتمعية، بدلاً من الاعتقاد الليبرالي بالحرية الفردية والمساواة.

يبدو أنَّ في ذلك سوء فهم، اعتمد على عدد من الارتباكات التي آمل أنْ يتم فرزها خلال الفصول القليلة القادمة. سأحاول أنَّ أظهر أنَّ العديد من أشكال المواطنة المتباينة بين المجموعات تتسق مع مبادئ الحرية الحرة (الفصل الخامس)، والمساواة (الفصل السادس). ولكن بادئ ذي بدء نحتاج أوّلاً إلى إزالة بعض سوء الفهم الشعبي حول طبيعة الحقوق المتباينة بين المجموعات.

لعل كثيراً ما يصف كلّ المؤيّدين والنقاد الأشكال المختلفة لمواطنة المجموعات المتباينة، تمّ شرحها في الفصل 2، بأنها «حقوق جماعية» (Collective Rights). وقد تكون مثل هذه المصطلحات مضللة جداً. من ناحية أخرى، إنَّ فئة الحقوق الجماعية قد تكون كبيرة وغير متجانسة. إذ تشمل حقوق النقابات والشركات؛ والحقّ في رفع الدعاوى من الدرجة الأولى؛ وحقّ جميع المواطنين في تنظيف الهواء، وما إلى ذلك. وتعتبر هذه الحقوق بأنها لا تمتلك الكثير من القواسم المشتركة، ومن المهم عدم إضعاف فكرة المواطنة الجماعية المتباينة مع عدد لا يحصى من القضايا الأخرى التي تنشأ تحت عنوان «الحقوق الجماعية».

فالأهم من ذلك، أنَّ مصطلحات الحقوق الجماعية قد تشجع الناس على افتراضات خاطئة، بشأنِ العلاقة بين المواطنة المتباينة وبين الجماعات والحقوق الفردية. من الطبيعي أنْ نفترض أنَّ الحقوق الجماعية هي حقوق تمارسها الجماعات، بدلاً من الحقوق التي يمارسها الأفراد، وأنَّ النزاع السابق كان مع هذا الأخير. لذا سنرى أنَّ هذه الافتراضات لا تنطبق على أشكال عديدة من المواطنة الجماعية، وأنَّ العلاقة بين المواطنة المتباينة والجماعات والحقوق الفردية هي في الواقع مسألة معقّدة للغاية، وعليه نحن بحاجة إلى العثور على المفردات التي يمكنها التقاط كلّ الفروق الدقيقة.

1. القيود الداخلية والحماية الخارجية

يخشى الكثير من الليبراليين، من أنَّ «الحقوق الجماعية» التي تطالب بها المجموعات العرقية والقومية هي، بحكم تعريفها، غير مواتية لحقوق الأفراد. فقد انتشر هذا الرأي في كندا عن طريق رئيس الوزراء السابق بيار ترودو (Pierre Trudeau) الذي أوضح معارضته لحقوق الحكم الذاتي لكيبيك بالقول، أنّه يعتقد في «أولوية الفرد»، وأنَّ «الفرد وحده هو الحائز على الحقوق» (Trudeau 1990: 363-4).

ومع ذلك، إنَّ الحديث بهذا السياق عن الحقوق الفردية مقابل الحقوق الجماعية هو حديث غير مفيد. إذن، نحن بحاجة إلى التمييز بين نوعين من المطالبات التي قد تقدّمه مجموعة عرقية ما أو قومية. حيث تتعلّق المطالبة الأولى بما تطلبه تلك المجموعة ضدّ أعضائها؛ في حين أنَّ الثانية تنطوي على مطالبة مجموعة ضدّ المجتمع الأكبر. وبالتالي، يمكن النظر إلى كلا النوعين من المطالبات على أساس أنّهما حماية واستقرار للمجتمعات القومية أو العرقية، ولكنها قد تستجيب إلى مختلف مصادر عدم الاستقرار. ولعل المطالبة الأولى يمكن اعتبارها حماية المجموعة من الأثر المزعزع للاستقرار للمعارضة الداخلية (مثل قرار فرادى الأعضاء بعدم اتّباع الممارسات أو الأعراف التقليدية)، في حين أنَّ هدف المطالبة الثانية هو حماية المجموعة من تأثير القرارات الخارجية (مثل القرارات الاقتصادية أو السياسية للمجتمع الأوسع). وللتمييز ما بين هذين المطلبين، سأجد

نفسي أدعوهما بـ «القيود الداخلية» (Internal Restrictions) بالنسبة للمطلب الأوّل، في حين سأدعوا المطلب الثاني بـ «الحمايات الخارجية» (External Protections).

وفق ما جاء أعلاه، نرى أنَّ كلاً من المطلبين قد يحصل على «حقوق جماعية»، لكنهما قد يثيران قضايا مختلفة تماماً. فالقيود الداخلية تشمل العلاقات بين الجماعات - قد تسعى المجموعة العرقية أو القومية إلى استخدام سلطة الدولة لتقييد حرية أعضائها باسم التضامن الجماعي (Group Solidarity). وهذا قد يثير خطر القمع الفردي (Individual Oppression). وغالباً ما يستشهد منتقدو «الحقوق الجماعية» بهذا المعنى بصور الثقافات الثيوقراطية (مناصر للحكم الديني) (Theocratic) والبطريركية التي تتعرض فيها المرأة للاضطهاد، فالعقيدة الدينية تطبّق مثالاً قانونياً على ما يمكن أنْ يحدث، حين تمنح تلك الحقوق المزعومة للجماعة أولوية، على حساب حقوق الفرد.

بطبيعة الحال، إنَّ جميع أشكال الحكومة وجميع ممارسات السلطة السياسية تنطوي على تقييد حرية من يخضعون للسلطة. ففي معظم البلدان، مهما كان نوع الليبرالية والديمقراطية، يجبر المواطنون على دفع الضرائب لدعم المصالح العامة. وإنَّ معظم الديمقراطيات في العالم، قد تطلب من المواطنين أيضاً أداء واجبات عدة مثل أنْ يكونوا أعضاء في هيئة المحلفين، أو أداء بعض الخدمات العسكرية أو المجتمعية، في حين تطلب بضعة بلدان من مواطنيها التصويت (على سبيل المثال أستراليا). فجميع الحكومات تتوقّع وأحياناً تطلب من مواطنيها مستوى أدنى من المسؤولية المدنية والمشاركة المجتمعية.

ولكن تسعى بعض الجماعات إلى فرض قيود أكبر بكثير مما يستوجب على حرية أعضائها. فأحد الأمور التي تُطلب من الجمهور هو القيام بواجب هيئة المحلفين أو التصويت، والأمر الآخر هو إجبار الجمهور على الوجود والحضور في كنيسة معينة أو اتّباع الأدوار التقليدية للجنسين. فالأمر الأوّل قد يهدف إلى دعم الحقوق الليبرالية والمؤسسات الديمقراطية، في حين أنَّ الأمر الآخر يرمي إلى تقييد الحقوق تحت مسمّى التقليد الثقافي أو العقيدة الدينية. ولأغراض هذه المناقشة، سأستخدم مفهوم «القيود الداخلية» للإشارة فقط إلى النوع الأخير من الحالات، حيث يجري تقييد الحريات المدنية والسياسية الأساسية لأعضاء الجماعة[1].

(1) من الواضح أنَّ الجماعات حرة في المطالبة باتّخاذ إجراءات ما، مثل شروط العضوية في الجمعيات الخاصة والطوعية. حيث يمكن لمنظمة كاثوليكية أنْ تصرّ على حضور أعضائها للتعبد في الكنيسة. إلا أنَّ المشكلة قد تنشأ عندما تسعى المجموعة إلى استخدام السلطة الحكومية لتقييد حرية الأعضاء. لذا يصرّ الليبراليون على أنَّ كلّ من يمارس السلطة السياسية داخل المجتمع يجب أنْ يحترم الحقوق المدنية والسياسية لأعضائه، وإنَّ أي محاولة لفرض

تشمل الحماية الخارجية، العلاقات بين المجموعات - أي أنها تشمل الجماعة العرقية أو القومية التي قد تسعى إلى حماية وجودها وهويتها المتمايزتين عن طريق الحدّ من تأثير قرارات المجتمع الأوسع. وهو ما يثير بعض المخاطر - ليس القمع الفردي داخل مجموعة ما، ولكن الظلم بين الجماعات. إذ قد يتم تهميش مجموعة ما أو عزلها باسم الحفاظ على تميز مجموعة أخرى. فالمنتقدين لـ«الحقوق الجماعية» بهذا المعنى، كثيراً ما يستشهدون بنظام الفصل العنصري (Apart-heid System) في جنوب أفريقيا، باعتباره مثالاً حيوياً على ما يحدث، عندما تسعى مجموعة أقلية للمطالبة بحماية خاصة من المجتمع الأكبر. وعليه يجب أنْ نلاحظ أنَّ القيود الداخلية من الممكن أنْ تكون موجودة بالفعل في البلدان المتجانسة ثقافياً (Culturally Homogeneous Coun-tries). إنَّ الرغبة في حماية الممارسات الثقافية من المعارضة الداخلية موجودة إلى حدّ ما في كلّ ثقافة، حتّى في الدول القومية المتجانسة. على أية حال، لا يمكن أنْ تنشأ الحماية الخارجية إلا في الدول المتعددة الجنسيات أو المتعددة الأعراق، لأنها تحمي مجموعة عرقية أو قومية معينة من التأثير المزعزع للاستقرار لقرارات المجتمع الأوسع[2].

في واقع الأمر، ليس هناك حاجة لكلا المطالبتين معاً، لأنَّ بعض الجماعات العرقية أو الوطنية تسعى إلى الحصول على حماية خارجية ضدّ المجتمع الأكبر من دون السعي لفرض قيود داخلية ملزمة قانوناً على أعضائها. في حين أنَّ هناك مجموعات أخرى لا تسعى لنيل الحماية الخارجية ضدّ المجتمع الأكبر، بل تسعى إلى سلطات فوقية أوسع على سلوكية أعضائها. فهذه الاختلافات قد تؤدي إلى مفاهيم مختلفة جوهرياً بخصوص حقوق الأقليات، ومن المهم تحديد نوع الادّعاء الذي تقوم به المجموعة. وعليه، فالتنبؤ باستنتاجات الفصول الثلاثة المقبلة ينحصر في أني، سأجادل بالقول، أنه بإمكان الليبراليين بل ينبغي أنْ يؤيدوا بعض أشكال الحماية الخارجية، التي قد تعزز العدالة والإنصاف ما بين المجموعات، بل ينبغي لها أنْ ترفض القيود الداخلية التي تحد من حقّ أعضاء المجموعة في التساؤل ومراجعة السلطات والممارسات التقليدية.

لو افترضنا أنَّ مجموعة ما قد طالبت بنوع من أنواع الحقوق المتباينة الثلاثة الخاصة

قيود داخلية تنتهك هذه الحالة، هي حالة غير شرعية.

(2) يمكن للمجموعات غير العرقية أنْ تطلب من نظيراتها، حماية خارجية. فالعديد= = من الحقوق الخاصة بالمجموعات مثل النساء والمثليين والمثليات، أو الأشخاص ذوي الإعاقة ينظر إليها على أساس أنها توفر أشكال الحماية الخارجية، حيثُ إنَّها تقلل من مدى تعرض هذه الفئات للخطر أو الحرمان من قرارات الأغلبية. وعلاوة على ذلك، كما سأناقش في الفصل السادس، القسم الرابع، هناك إحساس بأنَّ الدولة نفسها تشكل حماية خارجية ضدّ العالم الأوسع. غير أنّني سأركز في هذا الفصل فقط على مطالبات الجماعات العرقية والقومية بالحماية من قرارات المجموعات الكبيرة الأخرى داخل نفس الدولة، وهذه (على عكس القيود الداخلية) لا يمكن أن تنشأ إلا في بلد تعددي.

بالمجموعات، والتي نوقشت في الفصل الثاني (حقوق الحكم الذاتي، والحقوق المتعددة الإثنيات، وحقوق التمثيل الخاص)، فهل ستسعى بالمطالبة في فرض قيود داخلية أو كسب حماية خارجية؟ هذا يعتمد! إذ يمكن لهذه الحقوق المتباينة بين المجموعات أنْ تخدم كلا الهدفين، تبعاً للظروف. سأبدأ بعرض كيف يمكن أنْ توفر الحماية الخارجية، ومن ثمّ يمكننا النظر في كيفية فرض قيود داخلية.

يمكننا استخدام جميع أنواع حقوق مواطنة المجموعات المتباينة الثلاث، لتوفير الحماية الخارجية. أي أنَّ كلّ نوع من هذه الحقوق الثلاثة قد يساعد على حماية أقلية ما من السلطة الاقتصادية أو السياسية للمجتمع الأكبر، على الرغم من أنَّ كلّ منها يستجيب لضغوط خارجية مختلفة وبطرق مختلفة:

- إنَّ حقوق تمثيل المجموعات الخاصة داخل المؤسسات السياسية في المجتمع الأوسع تجعل من الأرجح أنْ يتم تجاهل الأقلية القومية أو العرقية في القرارات التي تتخذ على نطاق البلد.
- تحوّل حقوق الحكم الذاتي السلطات إلى وحدات سياسية أصغر، بحيث لا يمكن استبعاد الأقلية القومية أو الاستغناء عنها من خلال القرارات التي تتخذها الأغلبية ذات الأهمية الخاصة بثقافتهم، مثل قضايا التعليم، والهجرة، وتنمية الموارد، واللغة وقانون الأُسرة.
- تحمي الحقوق المتعددة العرقيات الممارسات الدينية والثقافية المحددة التي قد لا تكون مدعومة بشكل كافي من خلال السوق (مثل تمويل برامج اللغة المهاجرة أو مجموعات الفنون)، أو التي تعاني من الحرمان (غالباً عن غير قصد) من خلال التشريعات القائمة (مثل الإعفاءات من تشريعات الإغلاق يوم الأحد أو قوانين اللباس التي تتعارض مع المعتقدات الدينية).

قد يساعد كلّ من هذه الأشكال الثلاثة في الحقوق المتباينة بين المجموعات على الحدّ من ضعف الأقليات في الضغوط الاقتصادية والقرارات السياسية للمجتمع الأوسع نطاقاً. فقد تسعى بعض الأقليات القومية والعرقية إلى الحصول على حقوق متباينة فيما يتعلق بهذا النوع من الحماية الخارجية. فهذه المجموعات قد تتعلّق بضمان عدم حرمان المجتمع الأكبر من الظروف اللازمة لبقائه، أو من دون سيطرة في المدى الذي ينخرط فيه أعضائها بممارسات غير تقليدية أو غير قويمة.

في ظلّ هذه الظروف، لا يوجد نزاع ضروري بين الحماية الخارجية والحقوق الفردية لأعضاء المجموعة. فوجود مثل هذه الحماية الخارجية تخبرنا عن العلاقة بين الأغلبية والأقليات؛ لا يمكنها

أنْ تخبرنا عن العلاقة بين المجموعة العرقية أو القومية وأفرادها. حيث يمكن للمجموعات التي تمتلك هذه الحماية الخارجية، أنْ تحترم احتراماً تاماً الحقوق المدنية والسياسية لأعضائها. والواقع أنّني سأجادل في الفصل الخامس بالقول، أنَّ هذه التدابير لا تتفق فقط مع حرية الأفراد، بل قد تعززها بالفعل[3]. غير أنَّ هناك مجموعات أخرى قد تهتم بالتحكم في المعارضة الداخلية، وتسعى إلى الحصول على حقوق متباينة بين المجموعات لفرض قيود داخلية على أعضائها. فكلا الحقوق الخاصة بالحكم الذاتي ومتعددة العرقيات يمكن استخدامها في بعض الظروف، وذلك للحدّ من حقوق أفراد مجموعة الأقلية.

على أية حال، كثيراً ما أُثيرت هذه الإمكانية في سياق مطالبات الشعوب الأصليّة بالحكم الذاتي. على سبيل المثال، لكون المجالس القبلية تعتبر جزءاً من الحكم الذاتي في الولايات المتحدة الأميركية فهي معفاة تاريخياً من المتطلبات الدستورية المعتادة، والخاصة باحترام الحقوق المدرجة في شرعة الحقوق الأميركية. فبموجب قانون الحقوق المدنية الخاصة بالهنود لعام 1968م، فإنَّ الحكومات القبلية مطالبة الآن باحترام معظم هذه الحقوق الفردية (وليس كلها). ومع ذلك، لا تزال هناك حدود للمراجعة القضائية لأفعال المجالس القبلية. فإذا شعر أحد أفراد قبيلة هندية بأنَّ حقوقه قد انتهكت من قبل مجلسه القبلي، فيمكنه أنْ يسعى لتدارك ذلك في محكمة القبيلة، لكنه لا يستطيع (إلا في ظروف استثنائية) التماس الإنصاف من المحكمة الاتّحادية العليا.

وبالمثل، فإنَّ الفرق الهندية في كندا قد جادلت بأنَّ مجالس الحكم الذاتي لا ينبغي أنْ تخضع لمراجعة قضائية بموجب الميثاق الكندي للحقوق والحريات (Rights of Charter Canadian Freedoms and). فهم لا يريدون أنْ يكون أعضائهم قادرين على الطعن في القرارات السيئة في محاكم المجتمع السائد.

قد تخلق القيود الموضوعة على تطبيق قوانين الحقوق الدستورية، إمكانية جعل الأفراد أو المجموعات الفرعية داخل المجتمعات الهندية، مضطهدة باسم التضامن الجماعي أو النقاء الثقافي (Purity Cultural). على سبيل المثال، تمّ الإعراب عن القلق من احتمال تعرض المرأة الهندية في الولايات المتحدة وكندا للتمييز في ظلّ نظم حكم ذاتي معين، إذا كان هذا النظام معفي من الشرط الدستوري المعتاد للمساواة بين الجنسين. والواقع أنَّ رابطة نساء الشعوب الأصليّة في كندا، تشعر بالقلق إزاء خطر التمييز الجنسي في محمياتها، وطالبت بأنَّ تخضع قرارات حكومات السكان الأصليين للميثاق الكندي[4].

(3) هي تنطوي على الحدّ من حرية غير الأعضاء، وذلك بتقييد قدرتها على اتّخاذ قرارات اقتصادية أو سياسية فيما يتعلق بجماعة الأقليات ومواردها. ولكن كما سأناقش في الفصل السادس، يمكن النظر إلى ذلك على أنه تعزيز للإنصاف بين أعضاء الأقلية ومجتمعات الأغلبية. إنها قضية عدالة بين المجموعات، وليس أولوية المجموعات على الأفراد.

(4) ومع ذلك، كانت رابطة نساء الشعوب الأصليّة في كندا (Native Women's Association of Canada) (NWAC) على استعداد لقبول هذا الإعفاء من مراجعة الميثاق، وعندما يتم اعتماد دستور السكان الأصليين في

من ناحية أخرى، يصرّ العديد من الهنود على، أنَّ الخوف من القمع الجنسي قد يعكس القوالب النمطية الخاطئة أو المتحيزة الخاصة بثقافاتهم. فقد جادلوا بأنَّ الحكم الذاتي الهندي يحتاج إلى إعفاء من مشروع القانون/ ميثاق الحقوق، وذلك ليس من أجل تقييد حرية المرأة داخل المجتمعات الهندية، بل من أجل الدفاع عن الحماية الخارجية للهنود تجاه المجتمع الأكبر. حيث يمكن إبطال حقوقهم الخاصة في الأرض، أو الصيد، أو التمثيل الجماعي التي تساعد على الحدّ من تعرضهم للقرارات الاقتصادية والسياسية للمجتمع الأكبر، باعتبارها حقوق تمييزية بموجب مشروع القانون/ ميثاق الحقوق[5].

كما يخشى القادة الهنود من أنَّ القضاة البيض في المحكمة العليا قد يفسرون بعض الحقوق بطرق منحازة ثقافياً. فعلى سبيل المثال، يمكن اعتبار الأشكال الهندية التقليدية لصنع القرار السياسي بتوافق الآراء إنكاراً للحقوق الديمقراطية. ولكن، هذه الإجراءات التقليدية لا تنتهك المبدأ الديمقراطي الأساسي للدستور - أي أنَّ السلطة الشرعية تتطلب موافقة المحكومين، رهناً باستعراض دوري. ومع ذلك، فإنّهم لا يستخدمون طريقة معينة لضمان موافقة المحكومين وفق ما يتصورها الدستور - أي الانتخاب الدوري للممثلين. وبدلاً من ذلك، فإنهم يعتمدون على إجراءات محددة زمنياً لضمان اتّخاذ القرارات بتوافق الآراء. فالقادة الهنود يشعرون بالقلق من القضاة البيض، مدعين أنّهم سيفرضون شكلهم الخاص بالثقافة من دون النظر فيما إذا كانت الممارسات الهندية التقليدية هي تفسير صحيح للمبادئ الديمقراطية أم لا.

وعليه، يسعى العديد من القادة الهنود إلى الإعفاء من مشروع القانون/ ميثاق الحقوق، ولكنهم يؤكّدون في الوقت نفسه التزامهم بحقوق الإنسان والحريات الأساسية التي ترتكز عليها هذه الوثائق الدستورية. إنّهم يؤيدون المبادئ، ولكنهم يعارضون المؤسسات والإجراءات الخاصة التي أنشأها المجتمع الأكبر لإنفاذ هذه المبادئ[6]. وبالتالي، فهم يسعون إلى خلق أو الحفاظ على

المستقبل الذي يحمي بشكل فعال المساواة بين الجنسين. والواقع أنَّ مختلف مجموعات السكان الأصليين في كندا تقوم بصياغة ميثاق للحقوق والمسؤوليات ينظم حكومات السكان الأصليين (Turpel 1989/ 90: 42-4). أما بالنسبة للمنازعات حول الحماية القانونية للمساواة الجنسية على المحميات الهندية في الولايات المتحدة وكندا، انظر: (Christofferson 1991; Resnik 1989; Moss 1990; Turpel 1993; Cairns 1994).

(5) مثلًا، يمكن اعتبار التمثيل المضمون للهنود انتهاكاً لحقوق المساواة المكفولة بموجب التعديل الرابع عشر للدستور الأميركي (The 14 Amendment of the American Constitution) (أو المادة 15 من الميثاق الكندي)، كما يمكن أنْ تفرض قيود على حقوق التنقّل لغير الهنود في المحميات الهندية. وذلك للأسباب التي نوقشت في الفصل الخامس، حيث أعتقد، أنه من الخطأ تفسير حقوق المساواة على أنها تستبعد مثل هذه السياسات، ولكن بعض من غير الهنود قد يتحدون حقوق الحكومة الذاتية الهندية وحقوق الأرض على هذا الأساس (Tsosie 1994: 496).

(6) كما يقول كارينز (Carens)، «من المفترض أنْ يشهد الناس تحقيق مبادئ العدالة من خلال مؤسسات ملموسة مختلفة، ولكنها قد تواجه في الواقع الكثير من المؤسسية والقليل جداً من المبادئ» (Carens 1994: 39). وهذه هي

إجراءاتهم الخاصة لحماية حقوق الإنسان، المحددة في الدساتير القبلية/ الفرقة، وبعضها يستند إلى أحكام البروتوكولات الدولية لحقوق الإنسان. وقد قبلت بعض المجموعات الهندية أيضاً فكرة أنَّ حكوماتها، شأنها في ذلك شأن جميع الحكومات ذات السيادة، ينبغي أنْ تخضع للمساءلة أمام المحاكم الدولية لحقوق الإنسان (مثل لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان). وإنَّ ما يعترضون عليه هو، الادّعاء بأنَّ قراراتهم الذاتية ينبغي أنْ تخضع للمحاكم الاتّحادية في المجتمع المهيمن - وهي المحاكم التي قبلت وشرّعت استعمار الشعوب والأراضي الهندية.

باختصار، إنَّ العديد من الجماعات الهندية - حتّى أولئك الذين يعارضون المراجعة القضائية الاتّحادية لحكمهم الذاتي - لا يسعون إلى فرض قيود داخلية. ومع ذلك، فهناك بعض الاستثناءات الهامة. ولعل إحدى الحالات الواضحة نسبياً للقيود الداخلية فيما بين الجماعات المحلية وتلك المتمتعة بالحكم الذاتي، وقبيلة بويبلو (Pueblo) الهندية الأميركية، وحرية اعتناق الدين. وذلك لأنّهم لا يخضعون لشرعة الحقوق، وإنَّ الحكومات القبلية غير مطالبة بالامتثال لفصلها الصارم بين الكنيسة والدولة. لقد أنشأت قبيلة بويبلو، في الواقع، حكومة ثيوقراطية تمييزية ضدّ الأعضاء الذين لا يشاركون في دين القبيلة. على سبيل المثال، تمّ رفض إعانات السكن لأفراد المجتمع الذين تحوّلوا إلى البروتستانتية. وفي هذه الحالة، ليس هناك أدنى شكّ، في استخدام سلطات الحكم الذاتي للحدّ من حرية الأعضاء في المساءلة حول الممارسات التقليدية ومراجعتها[7]. فكثيراً ما يكون من الصعب على الغرباء تقييم احتمال أنْ يؤدي الحكم الذاتي لأقلية من السكان الأصليين أو القوميين، إلى قمع الحقوق الفردية للأفراد. فتحديد القمع قد يتطلب حساسية للحالة المحددة، لا سيما عند التعامل مع الثقافات الأخرى. سوف أعود إلى مناقشة هذا السؤال، وإلى أسئلة المراجعة القضائية، في الفصل الثامن.

من الممكن أيضاً استخدام الحقوق المتعددة العرقيات لفرض قيود داخلية. حيث يمكن لفئات المهاجرين والأقليات الدينية من حيث المبدأ، أنْ تلتمس السلطة القانونية لفرض ممارسات ثقافية تقليدية على أعضائها. كما يمكن للمجموعات العرقية أنْ تطلب الحقّ في إخراج أطفالها

الوسيلة اللطيفة لالتقاط عدد السكان الأصليين في كندا لتصوّر الميثاق الكندي والمحكمة العليا. فهم قد يواجهون طقوس وإجراءات النظام القضائي، ولكن ليس كثيراً من المبادئ الأساسية للعدالة وحقوق الإنسان. وللاطّلاع على المناقشات المتعلّقة بتطبيق الحقوق الدستورية على الحكومات الهندية المحلية، انظر: Turpel 1989-90; Boldt and Long 1984؛ Ball 1989: 2308-9؛ Resnik 1989: 725-42؛ Tsosie 1994 1993: 147-56; Boldt؛ والمناقشة بين .Robert Laurence and Robert Williams in Arizona Law Review, 30/ 3 (1988)

(7) للاطّلاع على مناقشة لهذه القضية، انظر: Weston 1981; Svensson 1979. ويصر بعض زعماء الماوريين في نيوزيلندا على أنَّ لأعضائهم واجب مماثل في الحفاظ على الممارسات التقليدية (Sharp 1990: 249). للدفاع (المؤهل) عن الادّعاء بأنَّ أعضاء المجموعة لديهم «واجبات الولاء»، بحيث يكون فرض قيود داخلية مبرراً أحياناً، انظر: Nickel 1994: 95-7.

من المدرسة قبل السنّ القانوني المقرر، وذلك لتقليل فرص مغادرة الطفل للمجتمع؛ أو الحقّ في مواصلة العادات التقليدية التي هي من مثل استئصال البظر (Clitoridectomy) أو الزيجات الإجبارية المرتبة، التي تنتهك القوانين القائمة فيما يتعلق بالموافقة المستنيرة. لقد كانت هناك حالات لأزواج أقدموا على ضرب زوجاتهم، لأنهن عملن بوظيفة خارج المنزل، والذين من ثمّ استخدموا هذا الأمر بعد ذلك كدفاع قانوني حقيقي، لأنَّ الاعتداء على الزوجة هي ممارسة مقبولة في وطنهم الأصلي. وبشكل عام، هناك مخاوف من أنَّ «التعددية الثقافية التي سير بها إلى أقصى حدّ منطقي» يمكن أنْ تسوغ السماح لكلّ مجموعة عرقية بفرض تقاليدها القانونية على أعضائها، حتّى عندما تتعارض هذه التقاليد مع حقوق الإنسان الأساسية والمبادئ الدستورية (Abu-Laban and Stasiulus 1992: 379). لذا يعتبر التهديد للحقوق الفردية بسبب هذه القيود الداخلية، هو تهديد حقيقي بما فيه الكفاية. ولكن من الخطأ أنْ نقترح بالقول، أنَّ السماح بمثل هذه الممارسات القمعية هو امتداد «منطقي» لسياسات «التعددية الثقافية» الحالية في البلدان المهاجرة الرئيسيّة. حيث تهدف السياسات القائمة إلى تمكين المهاجرين من التعبير عن هويتهم العرقية، إذا رغبوا في ذلك، وتقليل بعض الضغوط الخارجية عليها لاستيعابها. فمن المنطقي تماماً قبول هذا الهدف، مع حرمان الجماعات من الحقّ في فرض ممارسات على الأعضاء الذين لا يرغبون في الحفاظ عليها.

إنَّ نموذج تعدد الأعراق الكامنة وراء السياسة العامة في كندا وأستراليا والولايات المتحدة، قد يدعم قدرة المهاجرين على اختيار أنفسهم للحفاظ على هويتهم العرقية. إذ لا يوجد أي اقتراح يقول، ينبغي على الجماعات العرقية أنْ تمتلك القدرة على تنظيم حرية الأفراد في قبول هذه الهوية أو رفضها. وعلى هذا النحو، فإنَّ السياسة العامة (بشكل متسق تماماً) تؤيد بعض الحماية الخارجية، بينما ترفض القيود الداخلية (Government of Canada 1991 b: 11). علاوة على ذلك، لا يوجد سوى القليل من الدعم لفرض قيود داخلية فيما بين أفراد جماعات الأقليات أنفسهم. فقد سعى عدد قليل جداً من منظمات المهاجرين السائدة داخل الديمقراطيات الغربية إلى تحقيق هذه السياسات[8]. فمعظم مطالب الحقوق المتعددة العرقيات يدافع عنها ضمن سياق أشكال الحماية الخارجية التي تتخذها ضدّ المجتمع الأوسع.

بطبيعة الحال، بعض الجماعات قد لا تطالب بقيود داخلية. حيث ينطبق هذا بشكل خاص على الطوائف الدينية، وليس الجماعات المهاجرة في حدّ ذاتها. فعلى سبيل المثال، تعفي الولايات المتحدة الأميركية طائفة الأميش (Amish) من القوانين المتعلّقة بالتعليم الإلزامي للأطفال، وهي

(8) على سبيل المثال، في حين أنَّ ممارسات قتل الموتى والقتال مازال الدفاع عنها موجوداً في أجزاءٍ من الهند، لم تسعى أي منظمة هندوسية مهاجرة في ديمقراطية غربية إلى الحرية في الاستمرار فيها. وهذه حالات متطرفة، ولكنها تعكس اتّجاهاً عاماً. وكثيراً ما تصبح القيود الداخلية المتأصلة في وطن المهاجرين غير مرغوب فيها - حتّى لا يمكن تصوره - في البلد الجديد. بالنسبة إلى حالات الممارسات القمعية التي تنشأ (مثل ختان الإناث -Female Circum cision)، انظر: (Poulter 1987).

طائفة مسيحية موجودة في الولايات المتحدة الأميركية منذ قرون. وتقدّم كندا إعفاءً مماثلاً لعدد من الطوائف المسيحية القديمة الأخرى منونيتس (Mennonites)، ودوخوبور (-Doukho bours) وهوتريت (Hutterites). ويمكن لأعضاء هذه الطوائف سحب أطفالهم من المدارس قبل بلوغهم سنّ 16 عاماً، كما لا يطلب منهم تعليم المناهج الدراسية المعتادة. إذ يخشى الآباء من أنْ يتلقى أولادهم تعليماً واسعاً، فيميلون إلى ترك الطائفة والانضمام إلى المجتمع الأوسع. كما تفرض هذه المجموعات قيوداً شديدة على قدرة أعضاء المجموعة على ترك مجموعتهم[9].

من الجدير بالذكر أنَّ القيود الداخلية تلك، هي ليست نتاج التحول الأخير الكبير باتّجاه سياسة الهجرة «متعددة العرقية». وإنَّ الاستثناءات القانونية الممنوحة للطوائف المسيحية قد تسبق تلك السياسة، حيث لم تتلق مجموعات المهاجرين الأخيرة مثل هذه الإعفاءات. فعلى سبيل المثال، رفضت الديمقراطيات الغربية رفضاً قوياً فكرة، أنّه ينبغي أنْ يكون المهاجرين من البلدان العربية أو الآسيوية قادرين على مواصلة الممارسات التقليدية التي تنطوي على تقييد الحقوق الأساسية لأعضائها، مثل الزواج الإجباري المرتب، أو التمييز الجنسي في التعليم أو قانون الأُسرة. فالفكرة القائلة بأنَّه ينبغي الاعتراف بالقانون الإسلامي قانوناً فيما يتعلق بوضع الأُسرة، الذي يتم طرحه أحياناً، ولا سيما من قبل القادة المسلمين في بريطانيا مرفوض رفضاً قوياً. ولكن لم يكن هناك أي تحرّك نحو الاعتراف القانوني بقانون الطلاق، أو نحو إعفاء المسلمين من القوانين المدنية المتعلّقة بالتقسيم العادل للممتلكات الزوجية[10]. لذلك نجد هناك بعض حالات لجماعات عرقية وقومية تطالب بالقيود الداخلية. ففي هذه الحالات، سعت مجموعة ما إلى الحصول على السلطة القانونية لتقييد حرية أعضائها، وذلك من أجل الحفاظ على ممارساتها الدينية التقليدية. إذ تسعى هذه المجموعات إلى إنشاء أو الحفاظ على نظام للحقوق المتباينة بين المجموعات الذي يمكن من خلاله أنْ نحمي الممارسات المجتمعية؛ ليس فقط من القرارات المتخذة خارج المجموعة، لا بل أيضاً من المعارضة الداخلية، وهذا غالباً ما يتطلب إعفاء من المتطلبات الدستورية أو التشريعية للمجتمع الأكبر[11].

---

(9) بالنسبة إلى الأميش، انظر: Wisconsin v. Yoder 406 US 210. بالنسبة للقضايا الكندية، انظر:Janzen .1990: chs. 5-7

(10) في حالات الطلاق البائن، يرفض الزوج المسلم زوجته من جانب واحد ببساطة عن طريق تكرار «أنا طلقتك» ثلاث مرات. وليس للزوجة المسلمة أي حقّ مماثل في طلاق زوجها من جانب واحد. وقد صدر تشريع في بريطانيا ينصّ على أنَّ هذه التصريحات ليس لها قوة قانونية (Poulter 1987: 601).

(11) غالباً ما يتم ترشيد هذه القيود الداخلية على أساس، أنْ تأثير المجتمع الأكبر (مثل التلفزيون) يجعل من الصعب على الأعضاء الحفاظ على أسلوب حياتهم التقليدي؛ بعض أعضاء «الضغط» من قبل مغريات مناطق الجذب في المجتمع الأكبر. ولا شكّ في أنَّ المعارضة الداخلية غالباً ما تكون نتيجة التعرّض لتأثيرات خارجية. ولكن لا يزال هناك تمييز أساسي بين القيود الداخلية والحماية الخارجية. وتهدف الحماية الخارجية إلى ضمان تمكين الناس من الحفاظ على طريقتهم في الحياة إذا اختاروا ذلك، ولا يمنعون من القيام بذلك بقرارات أشخاص خارج المجتمع

سأعود إلى هذه المطالب في الفصل الثامن، لمناقشة ما إذا كان ينبغي على الدول الليبرالية أنْ تكون أكثر تسامحاً من الجماعات العرقية والقومية. ولكن من المهم الآن ملاحظة أنَّ هذه المطالب تتصف بالندرة، وقلّما ما تكون ناجحة. فمعظم المطالب بالحقوق الخاصة بمجموعات معينة، يتم تقديمها من قبل المجموعات العرقية والقومية التي تعيش في الديمقراطيات الغربية، وذلك من أجل الحماية الخارجية. فبعض تلك المجموعات القليلة جداً المطالبة بالسلطة لفرض قيوداً داخلية، قد تمّ رفضها بصورة عامة. في حين أنَّ معظم الديمقراطيات الليبرالية قد بذلت، وعلى مدى السنوات العشرين الماضية، بعض الجهود لاستيعاب الخلافات العرقية والقومية، وهو تحوّل نحو سياسة عامة «متعددة الثقافات» بصورة أكثر تثريباً من مسألة قبول بعض الحماية الخارجية، وليست قبولاً بالقيود الداخلية.

إنَّ التمييز ما بين القيود الداخلية والحماية الخارجية هي مثل التمييز ما بين الأمم والجماعات العرقية، وليس من السهل دائماً رسم حدودها. حيث غالباً ما تترتّب على التدابير الرامية إلى توفير الحماية الخارجية آثار على حرية أفراد المجتمع المحلي. وفي كثير من الأحيان ما تكون هذه التدابير مكلفة مالياً وإدارياً، وبالتالي قد يتطلب ذلك زيادة في الضرائب على الأعضاء. ولكن، في بعض الأحيان يمكن أنْ تكون هذه التدابير ذات آثار أكثر خطورة. فعلى سبيل المثال، أدّت قضية سلمان رشدي ببعض المسلمين البريطانيين إلى اقتراح قوانين خاصة بالتشهير الجماعي (Group-Libel Laws) التي من شأنها أنْ توفر نفس الحماية للمجموعات الدينية التي توفرها قوانين الكراهية (Hate-Speech Laws) للجماعات العرقية. ففي حالة قوانين الكراهية هذه، كان الدافع من ورائها هو توفير شكل من أشكال الحماية الخارجية - أي حماية السود من عناصر التمييز العنصري في المجتمع الأكبر. وغالباً ما يتم الدفاع عن قوانين التشهير الجماعي على نحو مماثل، كوسيلة لحماية المسلمين من سموم «الإسلاموفوبيا (الخوف من الإسلام)» (Islamophobia) في الدول

المحلي. ولعل القصد من القيود الداخلية هو إجبار الناس على الحفاظ على أسلوب حياتهم التقليدي، حتّى لو لم يختاروا طوعاً القيام بذلك، لأنّهم يجدون طريقة أخرى للحياة أكثر جاذبية. وفي كلتا الحالتين، يمكن القول إنّ الهدف هو الحدّ من «التأثيرات الخارجية». ولكن نوع «النفوذ» المعني وطبيعة «الحدّ» قد يختلف اختلافاً جوهرياً. ففي الحالة الأولى، يجعل تأثير المجتمع الأكبر من المستحيل بالنسبة للأشخاص الذين يفضلون الحفاظ على أسلوب حياتهم التقليدي، القيام بذلك. حيث يساعد الحدّ من هذا التأثير من خلال الحماية الخارجية على، ضمان قدرة الأعضاء على التصرف في تفضيلاتهم المستنيرة بشأنِ الحياة الجيدة. في الحالة الثانية، يوفر تأثير المجتمع الأكبر بدائل قد يفضلها بعض الأعضاء لأسلوب حياتهم التقليدي، على الرغم من أنّهم قادرون تماماً على الحفاظ على هذا الأخير إذا رغبوا في ذلك. ولعل، الحدّ من هذا التأثير من خلال القيود الداخلية قد ينطوي على الحدّ من قدرة الناس على التصرف في تفضيلاتهم المستنيرة حول حياة جيدة. فالحماية الخارجية قد تمنح الناس الحقّ في الحفاظ على أسلوب حياتهم إذا اختاروا ذلك؛ في حين تفرض القيود الداخلية واجب على الناس للحفاظ على طريقتهم في الحياة، حتّى لو لم يختاروا طوعاً القيام بذلك. فوفق ما سأناقشه في الفصل الخامس، القسم الثالث، سنجد النظرية الليبرالية سوف تنظر إلى التفاعل مع الثقافات الأخرى والتعلّم منها باعتبارها خير، وليس شيئاً ينبغي مقاومته.

الغربية. لكن قوانين التشهير الجماعي هذه، يمكن أنْ تستخدم أيضاً للحدّ من انتشار الكفر أو الردة داخل المجتمع الديني. وفي الواقع، وبالاستناد إلى مثال سلمان رشدي بالذات، هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأنَّ بعض القادة المسلمين يبحثون عن مثل هذه القوانين في المقام الأوّل، للسيطرة على الارتداد الديني (Apostasy) داخل المجتمع الإسلامي، بدلاً من السيطرة على التعبير عند غير المسلمين[12]. وبهذا، يمكن للقوانين المبررة بالحماية الخارجية أنْ تفتح الباب أمام القيود الداخلية.

هناك مثال آخر يتعلق بحقوق الشعوب الأصليّة في الأرض. إذ يعتمد بقاء الثقافات الأصليّة في جميع أنحاء العالم، اعتماداً كبيراً على حماية قاعدة أراضيها، فقد حارب السكان الأصليون على نحو حثيث للحفاظ على أراضيهم. وفي الواقع، وكما ذكرت آنفاً، إنَّ صراعات الشعوب الأصليّة على الأرض هي السبب الرئيسي الوحيد للصراع العرقي في العالم (Gurr 1993: viii). ولكن، الاستناد إلى قاعدة الأراضي هذه، تجعلها عرضة للسلطة الاقتصادية والسياسية الأكبر في المجتمع الأكبر. فالمشاهدات التاريخية قد أثبتت أنَّ أكثر الطرق فعالية لحماية مجتمعات السكان الأصليين من هذه القوة الخارجية، هي إنشاء محميات تكون فيها الأرض مشتركة و/ أو في الوصاية، إذ لا يمكن أنْ تنقل ملكيتها من دون موافقة المجتمع ككل. وهذا يتفق مع المفاهيم التقليدية المتعلّقة بالأرض بين الشعوب الأصليّة، ولكن أحد الاستراتيجيات الأكثر شيوعاً، والتي قد استخدمها المستوطنون الأوروبيون، لكسر أراضي الشعوب الأصليّة المفتوحة للاستيطان هي، الاستعاضة عن الملكية الجماعية التقليدية بملكية فردية تكون ضدّ إرادة الشعوب الأصليّة نفسها. وعليه، بمجرد تقسيم الأراضي وإمكانية التصرف فيها، يصبح من الممكن لأعضاء المجتمع الأكبر حجماً أنْ يشتروا الأرض والموارد الأخرى التي يعتمد عليها المجتمع. علاوة على ذلك، نجد أنَّ الأراضي الفردية القابلة للاستغلال هي أيضاً أكثر عرضة للمصادرة من جانب الحكومات.

وبالتالي فإنَّ إنشاء الأراضي المحمية قد يوفر الحماية ضدّ قوى السلطة الاقتصادية والسياسية للمجتمع الأوسع، المتمثلة بشراء أو مصادرة أراضي الشعوب الأصليّة. ومع ذلك، فإنَّ أحد المنتجات الثانوية للملكية المشتركة للأراضي المحمية، هو أنَّ الأفراد المنتمين إلى جماعة من السكان الأصليين قد يتمتعون بقدر أقل من القدرة على اقتراض الأموال، نظراً لأنّهم يمتلكون ممتلكات أقل قابلية للاستعمال كضمان. ففي الوقت الذي لا يعتبر ذلك انتهاكاً للحق المدني أو السياسي الأساسي، فإنّه قد يشكل تقييداً كبيراً على حرية الأفراد. ولسوء الحظ، يبدو أنَّ ذلك ما هو إلا ناتج ثانوي طبيعي للحماية الخارجية التي توفرها حيازات السكان الأصليين[13].

---

(12) حول هذه القضية، انظر: Parekh 1990 ومناقشتي مع طارق مودود (Kymlicka 1993b; Modood 1993).

(13) قد أوجد هذا الوضع المتناقض الذي لا يستطيع السكان الأصليون الذين يتمتعون بحقوقهم على مساحات شاسعة من الأراضي والموارد الطبيعية اقتراض الأموال اللازمة لتنمية مواردهم. للاطّلاع على مناقشة حول «الحقوق الجماعية للأراضي»، وأثرها على حرية أعضاء المجموعة، انظر: Buchanan 1993. وتنصّ الأحكام المتعلّقة

فيما يتعلق بالقيود الداخلية، نجد أنه غالباً ما يدافع عنها بهذه الطريقة، وذلك باعتبارها منتجات ثانوية من أشكال الحماية الخارجية التي لا يمكن تجنبها، بدلاً من أنْ تكون مرغوبة في حدّ ذاتها[14]. فهناك حماس ضئيل لما يمكن أنْ نسميه القيود الداخلية «النقية» - أي حماية العادات التاريخية أو الطابع الديني لفئة عرقية أو قومية، من خلال فرض قيود على الحريات المدنية الأساسية لأعضائها. فهذا التمييز بين القيود الداخلية والحماية الخارجية هو، غالباً ما يتم تجاهله من قبل المؤيّدين والمنتقدين لحقوق الجماعات المتباينة. وهكذا نجد أنَّ بعض النقاد الليبراليين يفترضون، أنَّ جميع أشكال مواطنة الجماعات المتباينة «تتأثّر بالنقص المتأصل في وضعها كمجموعة فوق الفرد» (Tomuschat 1983: 978-9). ففي حين أنَّ هذا الاعتراض يعتبر ذي صلة بالقيود الداخلية، نجد أنّه لا يتناسب مع الحماية الخارجية التي لا «تضع المجموعة فوق الفرد».

لعل نفس الخطأ قد وقع فيه أيضاً أنصار مواطنة المجموعة المتباينة، على سبيل المثال، قال بعض السكان الأصليين في كندا، إنَّ حقّهم في الحماية الخارجية ضدّ المجتمع الأكبر قد ينطوي على الحقّ في الحدّ من الحريات الأساسية لأعضائهم. ولعل هذا الأمر قد كان واضحاً في قضيتين قضائيتين حديثتين في كندا. القضية الأولى، تتعلق بحقوق الصيد الخاصة بالشعوب الأصليّة التي تشكل شكلاً من أشكال الحماية الخارجية. إذ يمكن أن يمثل الصيد البحري والنهري جانباً مهماً من بعض الثقافات الأصليّة، ويمكن أنَّ يكفل حقوق الصيد المضمونة بعدم اعتراض المجتمع الأكبر على القرارات المتعلّقة بالوصول إلى مناطق الصيد تلك (Eisenberg 1994; Isaac 1992; L. Green 1994)، وقد أيدت المحكمة العليا الكندية هذه الحماية الخارجية. أما القضية الثانية، فقد كانت تتعلّق بشخص هندي تمّ اختطافه بكلّ ما للكلمة من معنى لغوي وإنساني، من قبل

ببيع الأراضي في جزر الألند (Aland Islands) (وهي منطقة ناطقة بالسويدية في فنلندا) على حالة أخرى تكون فيها أنظمة الملكية التي تهدف إلى توفير الحماية الخارجية لها بعض التأثير (الطفيف) على الحرية الفردية لأعضاء الجماعة (Minority Rights Group 1991: 12-15).

(14) بالنسبة لبعض الآثار التي لا يمكن تجنبها للحكم الذاتي للسكان الأصليين على معايير المواطنة الكندية، انظر: Gibbins 1986: 369-72. مثال آخر على الطريقة التي يتم الجمع بين القيود الداخلية والحماية الخارجية هي قوانين اللغة في كيبيك. ولعل هذا المثال معقّد، لأنَّ القوانين تميز بين أنواع مختلفة من استخدام (اللغة والخدمات الحكومية، والتعليم، وأماكن العمل، والعلامات التجارية)، ومجموعات مختلفة (الناطقين بالإنجليزية المقيمين، الناطقين بالإنجيل الذين ينتقلون إلى كيبيك من مقاطعات أخرى، والفرنكوفونية، والمهاجرين). فالمبرر الرئيسي لهذه القوانين هو، ضمان تكافؤ الفرص أمام الناطقين بالفرنسية ضدّ الضغوط الاقتصادية والسياسية لأغلبية الناطقين بالإنجليزية في كندا (وأميركا الشمالية). وعلى هذا النحو، كانت العملية تلك ناجحة جداً، ولا سيما في تمكين الفرنكوفونية من استخدام الفرنسية في مكان العمل. غير أنَّ بعض جوانب هذه القوانين تنطوي على قيود داخلية. على سبيل المثال، إنَّ القانون لا يكفل فقط وجود علامات تجارية باللغة الفرنسية، بل إنّه يقيد أيضاً توافر الإشارات باللغة الإنجليزية، مما يمنع الفرنكوفونية من اختيار اللغة الإنجليزية طوعاً. وهذا هو جزئياً تقييد داخلي، لأنه يهدف جزئياً لحماية استقرار المجتمع الكيبيكيون من خيارات أعضائه. كما أنه جزء من الحماية الخارجية المفرطة، حيثُ إنَّه يقيد دون داع حرية الناطقين بالإنجليزية في استخدام لغتهم الخاصة (انظر Yalden 1989; Mendes 1991; Campbell 1994).

أفراد من فرقته وأجبر على ما يرغبون به، إذ تضمن الإجبار حتى الاعتداء، والضرب، والسجن غير القانوني. حيث ادّعى المدعي عليهم بقوله، أنَّ قرار المحكمة العليا الصادر في وقت سابق، يدعم حقوق الصيد الخاصة بالسكان الأصليين، وأنَّ «الحقوق الجماعية» للشعوب الأصليّة لها الأسبقية على الحقوق الفردية في الدستور الكندي. ورفضت المحكمة هذا المنطق، وهي محقة في ذلك، نظراً لعدم وجود سبب للافتراض بأنَّ الحماية الخارجية والقيود الداخلية تقف أو تسقط معاً[15].

وبدلًا من منح أولوية غير مؤهلة للحقوق الجماعية على الحقوق الفردية، أو العكس، يجب أنْ نميّز عوضاً عن ذلك الحماية الخارجية والقيود الداخلية. بعيداً عن الوقوف معاً، حيث سأناقش في الفصل الخامس الأسباب التي تدعونا إلى دعم الحماية الخارجية التي هي أيضاً أسباب لمعارضة القيود الداخلية.

2. الغموض في «الحقوق الجماعية»

يمكننا أنْ نرى الآن، لماذا مصطلح «الحقوق الجماعية» غير مفيد جداً، وذلك لأنه علامة لمختلف أشكال المواطنة الجماعية المتباينة. حيث تكمن المشكلة جزئياً في أنَّ المصطلح الواسع جداً يؤدي جزئياً إلى عدم تمييز القيود الداخلية عن الحماية الخارجية. ولكن المشكلة الأعمق هي أنَّ هذا المصطلح يقترح وجود انقساماً كاذباً مع الحقوق الفردية.

ففي أحد التفسيرات الطبيعية، تشير «الحقوق الجماعية» إلى الحقوق التي تمنحها الجماعات وتمارسها، حيث تختلف هذه الحقوق عن، وربما تتعارض مع، الحقوق الممنوحة للأفراد الذين يؤلّفون الجماعة. وهذا لا يعتبر تعريفاً وحيداً ممكناً للحقوق الجماعية - هناك مئات التعاريف في الأدبيات - ولكن الجميع تقريباً يوافق على، أنَّ الحقوق الجماعية ليست بحكم تعريفها حقوقاً فردية. ومع ذلك، فإنَّ العديد من أشكال مواطنة الجماعات المتابينة يمارسها الأفراد في واقع الأمر. ويمكن منح حقوق المجموعة المتباينة إلى أفراد المجموعة أو الجماعة ككل أو إلى ولاية/ مقاطعة اتّحادية تشكل فيها المجموعة الأغلبية[16].

(15) الحالة الأولى هي قضية سبارو ضدّ ريجينا (Sparrow v. Regina) عام [1990] تحت رقم SCC CNLR 3; والثانية هي قضية توماس ضدّ نوريس لعام [1992] تحت رقم CNLR BCSC 3. لمناقشة قضية توماس، وكيف يقع خارج الحدود المقبولة لحماية اختلافات المجموعة، انظر: Eisenberg 1994; Isaac 1992; L. Green 1994. وأودّ أن أشير إلى أنَّ بعض السكان الأصليين قد اعترضوا على قرار توماس على أساس أنَّ المحكمة العليا ليس لها اختصاص قانوني في قضية تنطوي على الشؤون الداخلية لفرقة ذاتية الحكم النطاق الهندي. سأتناول مسألة الاختصاص في الفصل الثامن.

(16) انظر أيضاً قرار ماهو (Maho) الأخير في أستراليا الذي اعترف أخيراً بملكية السكان الأصليين للأراضي (Maho v. Queensland (no. 2) (1992) 175 CLR 1). وأشارت المحكمة العليا إلى، أنَّ حقّ السكان الأصليين يمكن أنْ يحتفظ به أفراد أو مجموعات فرعية أو جماعات ككل، تبعاً للظروف.

لننظر في حقوق الأقليات. فحق الفرنكوفونية في كندا في استخدام اللغة الفرنسية في المحاكم الاتّحادية، هو حقّ يمنحه الأفراد ويمارسونه. كما أنَّ حقّ الفرنكوفونية في تعليم أطفالها في المدارس الفرنسية يختلف قليلاً: يتم ممارسته من قبل الأفراد وفقط من قبلهم «حيث الأرقام تبرر ذلك». فالحقوق الخاصة للشعوب الأصليّة بالصيد وصيد الأسماك من ناحية أخرى، عادة ما تمارسها القبيلة/ الفرقة. فعلى سبيل المثال، يحدد مجلس القبائل/ الفرق الهندية ما سيحدث للصيد. فالهندي الذي يقيد صيده مجلسه، لا يمكن أنْ يدعي أنَّ هذا إنكار لحقوقه، لأنَّ حقوق الصيد للفرق الهندية لا تمنح للأفراد. وإنَّ حقّ الكيبيكيون في الحفاظ على ثقافتهم وتعزيزها التي تمّ التأكيد عليها في نظام الفيدرالية القائم، هي حالة رابعة: إنها تمارس في مقاطعة كيبيك التي مواطنوها أساساً من الكيبيك؛ لا بل تشمل أيضاً العديد من مواطني الدول عبر الفرنكوفونية[17]. وهذه كلها حقوق متباينة بين المجموعات، لأنها تمنح على أساس العضوية الثقافية. ولكن البعض منها يمنح للأفراد، وبعضها للمجموعة، وبعضها إلى المقاطعة أو الإقليم، وبعضها يبرر وجوده بأرقام.

لقد أدّى حقّ بعض أفراد الأقليات في الحقوق اللغوية إلى نقاش كبير (ومعقّد إلى حدّ كبير) حول ما إذا كانت حقاً «حقوق جماعية» أم لا. حيث كانت هذه المناقشات عقيمة، لأنَّ مسألة ما إذا كان الحقّ (أو لا) جماعياً هو أمرٌ غير مهم أخلاقياً. وذلك لأنَّ القضية الحقيقية في تقييم حقوق اللغة هي السبب في أنها مجموعة محددة - أي، أنه لماذا يجب أنْ تكون الفرنكوفونية قادرة على المطالبة بإجراءات المحكمة أو التعليم بلغتهم الأم على النفقة العامة، في حين لا يستطيع الناطقون باليونانية أو السواحيلية على ذلك. الجواب، كما قلت، هو أنَّ الحقوق اللغوية هي أحد مكونات الحقوق الوطنية للكنديين الفرنسيين. وبما أنَّ الجماعات المهاجرة ليست أقليات قومية، فإنها لا تمنح حقوقاً لغوية مماثلة. (سأناقش ما إذا كان هذا الأمر مبرراً أم لا في الفصلين الخامس والسادس).

الحقيقة أنَّ اعتبار الكنديين الفرنسيين أقلية قومية هو أمر ضروري لفهم سبب حقّ الفرنكوفونية الفردي في المحاكمة باللغة الفرنسية؛ وضروري لفهم سبب مطالبة مجموعة من الآباء

(17) قد يكون منح حقوق أو سلطات خاصة لمقاطعة أو إقليم يسيطر عليه مجتمع معين، هو أسهل من منح حقوق أو سلطات للمجتمع نفسه، لأنه يستفيد من هياكل الفيدرالية الموجودة من قبل، بدلاً من إنشاء هياكل سياسية جديدة تماماً خارج التقسيم الفيدرالي للسلطات. ومع ذلك، هناك خطر في إعطاء حقوق خاصة لحكومة المقاطعة، لأنها قد تخلق الانطباع بأنَّ الحكومة في المقام الأوّل أو حصراً تخدم مصالح المجموعة المهيمنة. ولعله من الشيء أنْ نقول، إنَّ الكيبيكيين يشكلون مجتمعاً ثقافياً متميزاً يتمتع بحقوق أو سلطات خاصة، وأنَّ حكومة مقاطعة كيبيك الإقليمية هي أنسب هيئة لممارسة هذه الحقوق. ولكن هناك خطر وهو، أنَّ هذا قد يؤدي إلى فكرة مختلفة جداً من «كيبيك أو الكيبيكيون»، كما لو أنَّ الكوبيين غير الناطقين بالفرنسية ليسوا متساويين بالمواطنة للمقاطعة (Howse and Knop 1993). ولتجنب ذلك، قد يكون من الأفضل أنْ تمارس الحقوق الخاصة دائماً مباشرة من جانب أفراد المجتمع المحلي، وليس بصورة مباشرة من خلال حكومة المقاطعات. ومع ذلك، هذا ليس دائماً ممكناً، ولا مرغوب فيه، لأنه قد يولد صراع مستمر حول من هو أو ليس عضواً في المجتمع. فمسألة من الذي ينبغي أنْ يمارس حقوقاً خاصة - ما إذا كان ينبغي أنْ يكون الفرد من أفراد المجتمع، أو المجتمع ككل، أو مقاطعة أو إقليم، غالباً ما تعتمد على اعتبارات عملية بشأن فعالية ومرونة المؤسسات المختلفة. انظر: Asch 1984: ch. 7.

الناطقين بالفرنسية أنْ تدرس المواد المدرسية باللغة بالفرنسية حيث تبيّن الأرقام ذلك، ونفهم لماذا تعتبر مقاطعة كيبيك من المقاطعات التي لها ولاية قضائية على التعليم في ظلّ تقسيم السلطات الاتّحادية. إذ تعتبر هذه الاختلافات إلى حدّ كبير في مَنْ يمارس فعلاً الحقّ، مسألة راحة إدارية لا تؤثر على التسويغ الكامن على أساس الاعتراف بالفرنسية كأقلية قومية. وبما أنَّ اليونانيين، على سبيل المثال، ليسوا أقلية قومية في كندا، فإنّهم لا يمنحون حقوقاً فردية أو جماعية فيما يتعلق بالاعتراف الرسمي بلغتهم الأم.

تظهر حالة حقوق الصيد للهنود أيضاً، أنَّ المهم في هذا الأمر هو ليس ماهية الحقّ «الجماعي» مقابل الحقّ الفردي، بل تظهر الفرق بين المجموعات المتباينة. فالعديد من غير الهنود في الولايات المتحدة وكندا وأستراليا يعترضون على الحقيقة القائلة، إنَّ الهنود يمتلكون حقوق الصيد الخاصة والصيد البحري. ولكنهم سوف لا يرضيهم إذا كانت هذه الحقوق تمنح للهنود كأفراد وليس كفرقة. إنَّ الاعتراض على هذه الحقيقة يكمن في أنَّ تلك الحقوق قد تمنح على أساس عضوية الجماعة، مما يعطي الهنود حقوق خاصة ووضع خاص. سواء كانت هذه الحقوق الخاصة بالمجموعة تنسب إلى فرادى الهنود أو الفرق الهندية/ القبائل، فهي بالنسبة للنقاد غير ذات صلة بالموضوع إلى حدّ كبير[18].

لذلك فإنَّ وصف مواطنة المجموعة المتباينة بلغة الحقوق الجماعية هو تضليل مضاعف. فبعض حقوق المجموعة المتباينة هي في الواقع تقييم ممارستها بشكل فردي، على أية حال، إنَّ مسألة ما إذا كانت الحقوق يمارسها أفراد أو جماعات، هي ليست المسألة الأساسية. فالمسألة المهمة يمكن أنْ تكون، لماذا بعض الحقوق المعينة تعتبر حقوق مجموعة متباينة – أي لماذا ينبغي أنْ يكون لأعضاء جماعات معينة ولهم حقوق فيما يتعلق بالأرض واللغة والتمثيل وما إلى ذلك. في حين أنَّ هذه الحقوق لا يمتلكها أعضاء الجماعات الأخرى[19].

---

(18) قد يهم أيضاً الهنود الأفراد، ولا سيما أولئك الذين يتعرضون للتمييز داخل الفرقة الهندية المحمية.

(19) تنشأ نفس المشكلة مع المصطلحات الشعبية الأخرى المستخدمة لوصف هذه السياسات: مثلًا يشير بعض الناس إلى أشكال مختلفة من الحقوق المتباينة بين المجموعات كـ «حقوق مجتمعية» أو «حقوق جماعية». ومع ذلك، فإنَّ هذه المصطلحات تنطوي أيضاً على تباين كاذب مع الحقوق الفردية. علاوة على ذلك، يعطي مصطلح «حقوق المجتمع» معنىً مضللًا من تجانس المجموعة الثقافية. فالمجموعات العرقية القومية هي ليست بـ: «مجتمعات» إذا كان ذلك يعني مجموعة من الناس متحدين من قبل مجموعة مشتركة من المعتقدات أو القيم، أو حتّى الشعور بالتضامن. كما سأناقش في وقت لاحق، كيف يمكن تقسيم الجماعات العرقية والقومية بشكل عميق من حيث التزاماتها السياسية أو الدينية أو نمط الحياة، إذ يمكن أنْ يؤدي مصطلح «المجتمع» إلى إخفاء هذه الانقسامات (انظر: I. Young 1990: ch. 8). إنَّ مصطلح «حقوق الأقليات» أفضل نوعاً ما من المصطلحات الأخرى، لأنه لا ينطوي على تباين مصطنع بين الحقوق الفردية والجماعية. ومع ذلك، فمن المحتمل أنْ يكون مضللاً بطريقة أخرى، لأنه كان يستخدم تاريخياً للإشارة إلى أي قيود دستورية على نطاق حكم الأغلبية، بما في ذلك القيود التي تحمي الحقوق المشتركة للمواطنة. ومن ثمّ، فإنَّ ضمانات حرية الضمير كثيراً ما ينظر إليها على أنها «حقّ أقلية»، لأنها تحمي الأقليات الدينية من الاضطهاد من جانب الأغلبية. إضافة إلى ذلك، كلّ هذه المصطلحات تعاني من حقيقة أنَّ العديد من المطالبات التي قدمتها المجموعات العرقية والقومية لا تأخذ في الواقع شكل الحقوق، بالمعنى القانوني

إنَّ هذا الخلط ما بين مواطنة المجموعة المتباينة وبين المجموعات والحقوق الجماعية له أثر كارثي على النقاش الفلسفي والشعبي. ولعل السبب يعود لنظرتهم إلى النقاش من حيث الحقوق الجماعية، إذ يفترض العديد من الناس، كما أنَّ النقاش حول مواطنة المجموعة المتباينة بين المجموعات قد يعادل أساساً، النقاش ما بين الفرديين والجماعيين حول الأولوية النسبية للفرد والمجتمع. فالأفراد يجادلون بالقول أنَّ الفرد قبل المجتمع من الناحية الأخلاقية: إنَّ المسائل المجتمعية تسهم فقط في رفاه الأفراد الذين يؤلّفونه. فإذا لم يعدّ هؤلاء الأفراد يجدون جدواهم في الحفاظ على الممارسات الثقافية القائمة، فإنَّ المجتمع لا يمتلك مصلحة مستقلة في الحفاظ على تلك الممارسات، ولا يحقّ له منع الأفراد من تعديلها أو رفضها. ومن هذا المنطلق، يرفض الفرادى فكرة أنَّ الجماعات العرقية والقومية لها حقوق جماعية.

وعلى النقيض من ذلك، ينكر الجماعيون أنَّ مصالح المجتمع المحلي يمكن أنْ تضعف مصالح الأعضاء الذين يؤلّفونه. فهم يضعون الحقوق الجماعية في مقام على قدم المساواة مع الحقوق الفردية، ويدافعون عنها بطريقة موازية. إنَّ الحقوق الفردية قد تبدأ من خلال شرح ما هو الفرد، وما هي المصالح الفردية، ومن ثمّ نستخلص مجموعة من الحقوق الفردية التي تحمي تلك المصالح. وبالمثل، يبدأ الجماعيون من خلال شرح ما هو المجتمع، وما هي مصالح المجتمع، ومن ثمّ تستمد من ذلك مجموعة الحقوق المجتمعية التي تحمي تلك المصالح. وكما أنَّ بعض الحقوق الفردية تتدفّق من مصلحة كلّ فرد في الحرية الشخصية، فإنَّ بعض حقوق المجتمع تتدفّق من مصلحة كلّ مجتمع في الحفاظ على الذات. ويجب من بعد ذلك كلّه، أنْ نزن حقوق المجتمع هذه مع حقوق الأفراد الذين يشكلون المجتمع.

تسيطر هذه المناقشة على تقليص المصالح المجتمعية للمصالح الفردية، وعلى الأدبيات المتعلّقة بالحقوق الجماعية[20]. غير أنَّ هذا النقاش، لا صلة له بمعظم قضايا حقوق المجموعات المتباينة في الديمقراطيات الليبرالية. إنَّ الادّعاء بأنَّ المجتمعات المحلية تمتلك مصالح مستقلة عن أعضائها، هو موضوع له صلة بالقيود الداخلية- قد يفسر بأنّه، سبب لإلزام أفراد المجتمع بالمحافظة على الممارسات الثقافية. ولكن لا يمكن تفسير القيود الخارجية- أي، لماذا يتم توزيع بعض الحقوق بشكل غير متساو بين المجموعات، لماذا يدعي أعضاء إحدى المجموعات على أعضاء مجموعة أخرى. فحتّى لو كانت فكرة أنَّ المجموعات قبل الأفراد صحيحة، فلا يمكن لهذا

الدقيق لهذا المصطلح. وهم قد يتخذون بدلاً من ذلك سلطات تشريعية أو حصانات قانونية. ولتجنب الغموض، ينبغي لي أنْ أتحدّث عن «مزاعم أعضاء الجماعات العرقية والقومية لحقوق أو سلطات أو مركز أو حصانات متباينة بين الجماعات، تتجاوز الحقوق المشتركة للمواطنة». ولكن لتوفير مساحة نقاش مهمة، سأستخدم «حقوق المجموعة المتباينة» أو «حقوق الأقليات» كأفضل اختزال متاح.

(20) انظر مناقشة «موازية مذهلة بين الهجوم الجماعي لليبرالية الفلسفية ومفهوم الحقوق الجماعية» في 5-20 :1993 Galenkamp. بالنسبة لممثلي المعسكر «الفرداني» انظر: Narveson 1991; Hartney 1991. أما بالنسبة إلى معسكر «المجتمعانية» انظر: McDonald 1991a; Garet 1983; Van Dyke 1982; Johnston 1989.

الأمر بحدّ ذاته تفسير هذا التفاوت بين المجموعات.

لقد اختلف الجماعيون والفرديون حول ما إذا كان بالإمكان أنْ يكون للمجتمعات المحلية حقوق أو مصالح مستقلة عن أفرادها. إنَّ حجة أنْ تكون الأولوية للفرد أو للمجتمع، هي فكرة قديمة وجليلة في الفلسفة السياسية. ولكن، أملي، ينبغي أنْ يكون الأمر واضحاً؛ كيف لا يمكن أنْ يكون من المفيد تقييم معظم الحقوق المجموعة المتباينة في الديمقراطيات الغربية. فمعظم هذه الحقوق لا تتعلّق بأولوية المجتمعات على الأفراد. بل إنها تستند إلى الفكرة القائلة، تقتضي العدالة بين المجموعات منح مختلف المجموعات حقوقاً مختلفة.

هل تتطلب العدالة بين أعضاء المجموعات المتباينة مواطنة جماعية؟ أنا أعتقد بذلك، وسنفسر ذلك في الفصلين الخامس والسادس. على أية حال، قبل أنْ نستكشف هذه الحجج، أريد ملء بعض من الخلفية التاريخية. سوف تتحدّى حجتي بعض المعتقدات الليبرالية العميقة الجذور بشأنِ الحرية والمساواة، ولذلك فمن المهم أنْ نرى كيف أصبحت هذه الآراء راسخة الجذور في المقام الأوّل.

الفصل الرابع

إعادة التفكير في التقليد الليبرالي

لدينا الآن فكرة أوضح، كما أتمنّى، لأنواع المجموعات وأنواع المطالبات التي تكمن وراء «سياسة التعددية الثقافية» (Politics of Multiculturalism). وعليه، كيف ينبغي أنْ يكون ردّ الليبراليين على هذه الادّعاءات؟ المفكرون الليبراليون المعاصرون قد لا يساعدوننا كثيراً في الإجابة على هذا السؤال. إلا أنَّ هناك عدد قليل من المنظرين المعاصرين قد ناقش صراحة حقوق العرقية وحقوق الأقليات القومية، أو البعض منهم قد وضع مبادئ لتقييم المطالبات بحقوق اللغة، على سبيل المثال، أو مبادئ الحكم الذاتي الاتّحادي.

لم تكن الأفكار المطروحة دائماً بهذه الصورة السياقية. فبالنسبة لمعظم عقود القرن التاسع عشر والنصف الأوّل من القرن العشرين، كانت حقوق الأقليات القومية تناقش باستمرار من قبل رجال الدولة الليبراليين الكبار ومنظري العصر. فكما بيّنت سلفاً، هم قد اختلفوا حول أفضل السبل للردّ على الدول المتعددة الأمم (Multination States)، لكنهم جميعاً اعتبروا أنَّ الليبرالية بحاجة إلى بعض، أو، من النظريات الأخرى المتعلّقة بوضع الأقليات القومية.

على النقيض من ما جاء أعلاه، كان الليبراليون المعاصرون صامتين بشكل مفاجئ بشأنِ هذه القضايا. هناك عدد قليل جداً من المناقشات حول الاختلافات بين الدول القومية والدول المتعددة الأعراق أو المتعددة الأمم، أو المطالب المرتبطة بكلّ شكل من أشكال التنوّع العرقي أو القومي. وعندما عالج الليبراليون المعاصرون هذه القضايا - كثيراً ما يكون ذلك بإعلانات موجزة أو في أقواس معقوفة- وجدناهم أنّهم يميلون إلى قراءة الصيغ التبسيطية حول «عدم

التمييز» (Non-Discrimination)، أو «الإهمال الحميد»[1] (Benig Neglect)، أو اللجوء إلى الصيغ التي لا يمكن أنْ تنصف التعقيدات المعنية.

في هذا الفصل، سأتعقب أصل المواقف الليبرالية المعاصرة تجاه حقوق الأقليات. سأستكشف أوّلًا بعض المناقشات التاريخية حول الأقليات القومية (القسم الأوّل من الفصل)، ومن ثمّ ننظر في بعض الأسباب التي أدّت إلى اختفاء هذه المسألة تقريباً من وجهة نظر ما بعد الحرب العالمية الثانية (من القسم الثاني ولغاية الرابع)، لنستنتج من هذه المناقشة الموجزة ماهية دور حقوق الأقليات في التقليد الاشتراكي (القسم الخامس).

في هذه العملية التي نسعى إليها، نأمل تصحيح بعض الأخطاء الشائعة حول التقليد الليبرالي. حيث يُعتقد على نطاق واسع، أنَّ الليبراليين يعارضون دائماً الاعتراف السياسي أو دعم العرقية والقومية، وأنَّ مطالبتهم بالحقوق الجماعية المتباينة هي مطالبات حديثة، وأنَّ الانحراف الليبرالي في هذا المسار هو ممارسة ليبرالية قديمة[2]. وببساطة يمكننا القول، إنَّ هذا أمر غير صحيح. لقد كانت حقوق الأقليات جزءاً هاماً من النظرية والممارسة الليبرالية في القرن التاسع عشر وفترة ما بين الحرب العالمية. فإذا حدث شيء ما من هذا القبيل، فهو لا يتعدى أنْ يكون فكرة «الإهمال الحميد» التي التحقت بالتقليد الليبرالي مؤخراً. علاوة على ذلك، يمكن أنْ يكون ظهور هذه الفكرة قد يُعزى إلى سلسلة من العوامل المحتملة، بما في ذلك التشويه العرقي للثقافات غير الأوروبية، والمخاوف من السلم والأمن الدوليين، وتأثير العنصرية وقرارات إلغاء الفصل العنصري في الولايات المتحدة الأميركية. إنَّ القضايا والحجج التي كانت وثيقة الصلة في مجموعة واحدة من الظروف، قد تمّ تعميمها عن طريق الخطأ، ونسبها إلى حالات أخرى لا تنطبق عليها. وبمجرد فرز هذا الخلط، لذا ينبغي أنْ يصبح لنا واضحاً، أنَّ حقوق الأقليات هي عنصر مشروع وهو من التقاليد الليبرالية.

1. نظرة تاريخية لليبرالية بشأن الأقليات القومية

تحتوي التقاليد الليبرالية على تنوع مذهل من الآراء بشأن حقوق ثقافات الأقليات. ففي أحد أطراف الطيف، نجد أنه كان هناك مؤيدون أقوياء لحقوق الأقليات. وفي الواقع، كانت هناك فترات خلال القرنين الماضيين، عندما اعتبر إقرار حقوق الأقليات علامة واضحة موسومة على أوراق اعتماد الليبرالية. فعلى سبيل المثال، كانت تعتبر معاملة الأقليات القومية معاملة غير عادلة من العقائد الليبرالية الشائعة في القرن التاسع عشر الميلادي من قبل الإمبراطوريات المتعددة في

(1) تعني بدقة لغوية، عدم التدخّل الذي يقصد به أنْ يستفيد منه شخص ما أو أكثر من خلال الاهتمام المستمر. (المترجم)

(2) للحصول على أمثلة ومراجع، انظر: Kymlicka 1989a: ch. 10; 1991.

أوروبا، مثل إمبراطورية هابسبورغ[3] (Habsburg)، والعثمانية، والقيصرية. فهذا الظلم لا يعدّ مجرد حرمان الأقليات من الحريات المدنية والسياسية الفردية فحسب، بل هو ينطبق أيضاً على أعضاء الدولة المهيمنة في كلّ إمبراطورية من تلك الإمبراطوريات التي تحوي تلك الأقليات. لقد كان الظلم إنكاراً لحقّهم القومي في الحكم الذاتي، «الذي يعتبر مكملاً أساسياً للحقوق الفردية، وذلك لأن» قضية الحرية تجد أساسها، وتأمن جذورها، في استقلالية مجموعة قومية (Barker 1948: 248; cf. Mazzini 1907: 51–2أ 176–7; Humboldt 1988: 21أ 41–3أ 153). وإنَّ ما يعزز عرض الحكم الذاتي القومي هو تحقيق المثل الأعلى لـ «مساحة الحرية»، أو بعبارة أخرى، «مجتمع حرّ للرجل الحرّ» (Hoernle 1939: 181).

إنَّ العلاقة الدقيقة بين الحرية الفردية والقومية قد نجدها غير واضحة دائماً عند هؤلاء المنظرين. ففي بعض الحالات، يكون الأمر مجرد افتراض، بأنَّ الدول المتعددة الأمم كانت بطبيعتها غير مستقرة، (سأناقش هذا الادعاء أدناه). ولكن، وجهة نظر بعض المفكرين، مثل ويلهلم فون همبولدت (Wilhelm von Humboldt)، وجويسيبي مازيني (Giuseppe Mazzini) كانت تكمن في ادعائهم بأنَّ تعزيز الفردانية وتنمية الشخصية البشرية هما عنصران مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بعضوية المجموعة القومية، ويعود ذلك جزئياً إلى دور اللغة والثقافة في تمكين الاختيار[4].

كان الالتزام الليبرالي هذا، تجاه شكل ما من أشكال الحكم الذاتي القومي، يعتبر التزاماً شائعاً إلى حدّ ما، ففي مرة ما سَخِر جورج برنارد شو (George Bernard Shaw) بالقول، إنّ الليبرالي هو رجل له ثلاث واجبات: «واجب لإيرلندا، وواجب لفنلندا، وواجب لمقدونيا»[5]، (في وقته تمّ دمج كلّ هذه الدول الثلاثة في إمبراطورية متعددة الأمم). وعلينا أنْ نلاحظ، أنَّ الهدف الليبرالي لم يكن قد منح حقوق فردية لجميع مواطني هذه الإمبراطوريات المتعددة الأمم، بل منح السلطات السياسية للدول المكونة لكلّ إمبراطورية. لقد تنبأ الليبراليون (بكلّ دقة) أنْ هذه الإمبراطوريات ستنهار، بسبب ترددها في «منح نظام من الاستقلالية الذاتية التي كان من الممكن أنْ تتمتع به مختلف الأمم التابعة لها بصفة تكون فيه شبه دول» (Barker 1948: 254).

قد يكون من المستغرب القول أنَّ الليبرالية قد تمّ تعريفها من قبل (حتّى إذا أردنا أنْ نتحدث

(3) واحدة من السلالات الرئيسيّة في وسط أوروبا من العصور الوسطى إلى العصر الحديث. وبتوسع أكبر، هي ملكية هابسبورغ (الألمانيّة: هابسبور غرمونارشي ((Habsbur Germonarchie) أو إمبراطورية، وهي تسمية غير رسمية بين مؤرخي البلدان والمحافظات التي كان يحكمها فرع نمساوي مبتدئ من عائلة هابسبورغ بين 1521 و1780 ثمّ من قبل فرع عائلة خليفة هابسبورغ لورين (Habsburg-Lorraine) الذي استمرّ حكمه حتّى عام 1918. (المترجم)

(4) في قضية مازيني، يبدو أنَّ الصلة بين الحرية الفردية والهوية الوطنية تتوسّط من وجهة نظر الفقهاء المسيحية الإيمان بالآخرة (Eschatology) الذي يفسر جزئياً لماذا اختفى حسابه عن القومية الليبرالية من وجهة النظر.

(5) انظر: Shaw, quoted in Zimmern 1918: 63.

بدعابة)، بواسطة الالتزام بالحقوق القومية بدلًا من الحقوق الفردية. ولكننا قد نجد أنَّ هناك نفس الصلة ما بين الليبرالية ودعم حقوق الأقليات القومية في الفترة الواقعة بين الحروب العالمية. لقد حدد ليونارد هوبهاوس، على سبيل المثال، بعض المفاهيم بالقول، أنَّ «الحنكة السياسية أكثر ليبرالية» في يومه قد اعترفت بضرورة الالتزام بحقوق الأقليات لضمان «المساواة الثقافية» (Cultural Equality) (Hobhouse 1966:297,299). وعليه، فهناك أكثر من طريقة لتلبية المطالب المشروعة للأقليات القومية. اذ يعتقد هوبهاوس، «من الواضح أن المساواة الثقافية قد لا تتحقق من خلال المساواة في الحقّ الدستوري (Franchise). فالقومية الأصغر لا تريد فقط المساواة في الحقوق مع الآخرين، بل إنها تتوق لحياة معينة من تلقاء ثقافة خاصة بها» (Hobhouse 1928: 146-7). ولعل من مظاهر هذا الالتزام الليبرالي هو نظام حماية الأقليات الذي أنشئ بموجب قرار من عصبة الأمم لمختلف الأقليات القومية الأوروبية، موفرة بذلك حقوقاً فردية للجميع، وحقوقاً محددة لكلّ مجموعة فيما يتعلق بالتعليم، والحكم الذاتي المحلي، واللغة.

مرة أخرى نشير إلى أنه، نادراً ما يتم توضيح الصلة الدقيقة ما بين المساواة وحقوق الأقليات، إلا أنَّ الفكرة العامة كانت واضحة بما فيه الكفاية. فالدولة المتعددة القومية التي تمنح حقوق الأفراد الفردية لجميع مواطنيها، بغض النظر عن عضوية المجموعة في الدولة، قد تبدو «محايدة» بين مختلف المجموعات الوطنية. ولكن في الواقع يمكنها (وغالباً ما تفعل) منح سلطات الدولة للأغلبية بصورة منهجية وبطرق أساسية معينة - على سبيل المثال، رسم الحدود الداخلية؛ واللغة المستخدمة في المدارس والمحاكم، ومؤسسات الدولة الخدمية؛ واختيار العطلات الرسمية؛ وتقسيم السلطة التشريعية بين الحكومة المركزية والحكومات المحلية. كلّ هذه القرارات يمكن أنْ تقلل بشكل كبير من السياسة وتعزز ثقافة الأغلبية. وعليه، فإنَّ حقوق المجموعات الخاصة بالتعليم، والحكم الذاتي المحلي، واللغة، والمساعدة اللغوية على ضمان عدم حرمان الأقليات القومية من هذه القرارات، ستعمل بالتالي على تمكين الأقلية لتكون مثل الأغلبية، في الحفاظ على «حياة خاصة بها».

هنا نمتلك المطلبان الرئيسيان اللذان حسبما أعتقد أنّهما أساسيان في الدفاع الليبرالي عن حقوق الأقليات: إنَّ الحرية الفردية مرتبطة بطريقة مهمة بعض الشيء في الانضمام إلى عضوية المجموعة القومية؛ وإنَّ الحقوق الجماعية الخاصة يمكن أنْ تعزز المساواة ما بين الأقلية والأغلبية. وحسب اعتقادي، فإنَّ هذين المفهومين هما صحيحان أساساً، سأحاول تطويرهما وتوسيعهما في الفصلين الخامس والسادس على التوالي.

لقد حظي هذان الادّعاءان بقبول واسع النطاق من قبل العديد من الليبراليين في القرن التاسع عشر الميلادي وأوائل القرن العشرين. ومن المؤكّد أنَّ بعض الليبراليين قد عارضوا مطالب مختلفة تتعلّق بحقوق الأقليات. ولكن ليس بسبب الالتزام بمبدأ «الإهمال الحميد»، بل بدلاً من

ذلك، كما كانوا يعتقدون، وكما كان يعتقد جون ستيوارت مِل (John Stuart Mill) أنَّ المؤسسات الحرة هي «أقرب إلى المستحيل» في دولة متعددة الأمم:

من بين الناس الذين لا يمتلكون مشاعر زمالة، وخاصة إذا ما قرأوا وتحدثوا لغات مختلفة، فإنَّ الرأي العام الموحّد الضروري لعمل المؤسسات التمثيلية لا يمكن أنْ يكون قائماً. .. [هو] بشكل عام شرط ضروري للمؤسسات الحرة، وأنَّ حدود الحكومات ينبغي أنْ تتزامن في المقام الأوّل مع حدود القوميات (Mill 1972: 230؛233).

بالنسبة إلى الليبراليين الذين هم من مثل ستيوارت مِل، تعتبر الديمقراطية ممثلة بالحكومة التي ينتخبها الشعب، ولكن الحكم الذاتي لا يمكن أنْ يكون له وجود إلا إذا كان «الشعب» هو شعب – أمة. حيث يجب أنْ يتشاطر أعضاء الديمقراطية الشعور بالولاء السياسي، إذ قيل إنَّ القومية المشتركة شرط مسبق لهذا الولاء. وهكذا تفوه ت. ه. غرين (T. H. Green) مجادلاً، بأنَّ الديمقراطية الليبرالية قد تكون ممكنة فقط، إذا شعر الشعب بالالتزام بالدولة من خلال «الروابط المستمدة من مأوى مشترك مع روابطه من ذكريات شائعة، وعادات وتقاليد، ومن الطرق الشائعة للشعور والتفكير التي تتمثل باللغة المشتركة، واستمرارية بقاء الأدبيات المشتركة متجسدة أكثر» (T. Green 1941: 130–1; cf. Rich 1987: 155). ووفقاً لهذا التيار من الفكر الليبرالي، ولأنَّ الدولة الحرة يجب أنْ تكون دولة قومية، لذا يجب أنْ تعالج قضايا الأقليات القومية عن طريق الاستيعاب القسري أو إعادة رسم الحدود، لا بحقوق الأقليات.

تعتبر الحاجة المزعومة إلى الهوية الوطنية المشتركة مسألة هامة، كما سنرى، وقد أُثيرت مراراً وتكراراً في جميع أنحاء التقليد الليبرالي. فبعض الليبراليين يدعمون الحاجة إلى هوية وطنية مشتركة، والبعض الآخر ينكر ضرورتها. علاوة على ذلك، ينكر بعض الليبراليين أنَّ الدولة المتعددة القوميات، لديها القدرة على تعزيز الهوية الوطنية المشتركة التي ستؤدي إلى تهجير الأقلية القومية أو إسباغها على الهوية الحالية. سأعكف على مناقشة هذه الأسئلة بصورة مطولة في الفصل التاسع.

ومع ذلك، ففي القرن التاسع عشر الميلادي، كانت هناك دعوات إلى هوية وطنية مشتركة، مرتبطة في كثير من الأحيان بالتخلّي عن العرقية للمجموعات القومية الأصغر حجماً. وكان من الشائع في القرن التاسع عشر الميلادي التمييز بين «الأمم العظيمة» مثل، فرنسا وإيطاليا وبولندا وألمانيا والمجر وإسبانيا وإنجلترا وروسيا عن «الأمم الأصغر» مثل، التشيك والسلوفاك والكروات والباسك والويلز والإسكتلنديين والصرب والبلغار والرومانيين والسلوفينيين. وقد اعتبروا الأمم العظيمة هي أمماً متحضرة، لكونها ناقلة للتطور التاريخي. في حين كانوا يصفون الأمم

الأصغر في الحجم، أمماً بدائية راكدة غير متطورة وغير قادرة على التنمية الاجتماعية والثقافية. لذا، فقد أيد بعض الليبراليين في القرن التاسع عشر الميلادي، الاستقلال القومي للدول العظيمة من أجل الاستيعاب قسراً للقوميات الأصغر حجماً.

وهكذا أصرّ ستيوارت مِل على أنه من الأفضل، وبشكل لا يمكن إنكاره أنْ تكون الأراضي الإسكتلندية (Scottish Highland) العالية جزءاً من بريطانيا العظمى، أو بالنسبة إلى الباسك[6] (Basque) يجب أنْ يكون جزءاً من فرنسا، «بدلاً من أنْ يخدع على صخوره الخاصة التي ما هي إلا نصف وحشية من الأزمان الماضية، تدور في مداره العقلي الصغير من دون مشاركة أو مصلحة في حكمة العالم العامة» (Mill 1972: 363-364). لم يكن ستيوارت مِل هو الوحيد الذي يحمل هذا الرأي، بل مثلما أوضحت في وقت لاحق في هذا الفصل، شاركه في هذا الرأي العرقي أيضاً اشتراكيو القرن التاسع عشر الميلادي؛ فستيوارت مِل استند للاشتراكيين أيضاً لتسويغ الاستيعاب القسري (Coerced Assimilation) للسكان الأصليين في جميع أنحاء الإمبراطورية البريطانية[7].

في موقف معاكس، يجادل بعض الليبراليون الآخرون بأنَّ، الحرية الحقيقية قد تكون ممكنة فقط في دولة القوميات المتعددة. على سبيل المثال، جادل اللورد أكتون (Acton Lord) بالضدّ من ما أدلى به ستيوارت مِل بالقول، أنَّ الانقسامات بين المجموعات القومية ورغبتها في الحياة الداخلية الخاصة بها، هي بمثابة فحص ضدّ تهميش وإساءة استخدام سلطة الدولة (Acton 1922: 285-290). لذا فقد أُعيد النظر في هذه المناقشة من قبل الليبراليين البريطانية خلال وبعد الحرب العالمية الأولى. على سبيل المثال، دافع ألفريد زيمرن (Alfred Zimmern) عن ادّعاء أكتون القائل، بأنَّ الدولة المتعددة القوميات قد تتفحص إساءة استخدام سلطة الدولة (Zimmern 1918)، في حين نجد أنَّ إرنست باركر (Ernest Barker) قد دافع عن اعتقاد ستيوارت مِل حول مفهوم، أنه بإمكان

(6) شعب يعيش في إقليم الباسك الواقع ما بين الأراضي الفرنسية والإسبانية. ويعدّ شعب هذا الإقليم واحد من أكثر المجموعات المعروفة تميزاً في أوروبا، حيث كان مستقل إلى حدّ كبير حتّى القرن التاسع عشر الميلادي. (المترجم)

(7) يبدو أنَّ مِل يفكر في كلّ المجتمعات غير الأوروبية «إذا كان كذلك فإنَّ تحسنها قد مضى أكثر من أي وقت سابق، إذ يجب تحسنها أنْ يكون من قبل الأجانب» (Mill 1972: 140). وكما يظهر باريخ (Parekh)، إنَّ هذا الافتراض الذي تمّ الاحتجاج به للدفاع عن الاستعمار البريطاني، كان له تأثير مشوه للغاية على الفكر الليبرالي. ومن أجل الدفاع عن الاستعمار، قاد مِل إلى خلق مبالغة، هي تقريباً مانيشيان (Manichaean) (المانيشيان هو علم لاهوت يركز على النظرة المزدوجة من الخير والشرّ. [والاعتقاد الرئيسي في المانوية هو أنَّ القوة الجيدة، وإنْ لم تكن القاهرة هي القوة الجيدة (الله)، وهي قوة كانت معارضة من قبل قوة الشرّ شبه الأبدية (الشيطان). (المترجم)]. والانقسام بين المجتمعات الأوروبية وغير الأوروبية. لم يقتصر الأمر على سوء فهم كاريكاتوري للمجتمعات غير الأوروبية، ولكن أيضاً لمختلف التثبيتات داخل الليبرالية نفسها. على أية حال، بعد أنْ عرف الليبرالية بأنها «عكسية» لطريقة الحياة التي لا تقتصر على التقاليد والركود، فإنَّ الليبراليين أصبحوا «معادين للاعتداء على التقليد»، وبدءوا في تنشئة النمو الاقتصادي والهيمنة على الطبيعة، لأنَّ هذه السمات وفرت أوضح تميز عن المجتمعات غير الأوروبية (Parekh 1994). للحصول على اتّجاهات مماثلة في الفكر الليبرالي في القرن التاسع عشر في فرنسا، انظر: Todorov 1993: ch. 3; Said 1993.

الدولة القومية من أنْ تحافظ على أفضل المؤسسات الحرة (Barker 1948). وهنا أيضاً مرة أخرى دفاع عن وجهة نظر مختلفة جداً حول وضع الأقليات القومية، ولكن كلّ جانب منهم نجده قد ادّعى أنه يمثل حقاً وجهة النظر الليبرالية.

لذلك هناك مجموعة كبيرة من وجهات النظر حول حقوق الأقليات ضمن التقليد الليبرالي. ولنلاحظ أيضاً، أنَّ أياً من هذه المواقف السابقة قد لا يؤيد الفكرة - التي يدافع عنها العديد من الليبراليين المعاصرين- القائلة بأنَّه، يجب على الدولة أنْ تتعامل مع العضوية الثقافية باعتبارها مسألة خاصة بحتة. بل على العكس، نجد أنَّ الليبراليين إما قد أيّدوا الاعتراف القانوني بثقافات الأقليات، أو رفضوا حقوق الأقليات، لا لأنها رفضت فكرة ثقافة رسمية، ولكن على وجه التحديد لأنّهم يعتقدون أنه ينبغي أنْ تكون هناك ثقافة رسمية واحدة فقط[8].

هذا مجرد رسم سريع للطريقة التي كان ينظر بها الليبراليون إلى القومية في وقت سابق. ولربما يمكن الكشف عن حساب أكمل عن فكرة مجموعة آراء أكبر، باعتباره موضوعاً بارزاً في معظم الكتابات الليبرالية الكبرى في العصر المقصود. فما الذي يفسر هذا المستوى الرائع من الاهتمام والنقاش في عصر ما، والاختفاء الظاهري اللاحق في الفكر الليبرالي لما بعد الحرب؟ الإمبراطورية البريطانية. فمنذ أوائل القرن التاسع عشر الميلادي إلى بداية إنهاء الاستعمار بعد الحرب العالمية الثانية، واجه الليبراليون الإنجليز باستمرار مسألة كيفية تصدير المؤسسات الليبرالية إلى مستعمراتها. كانت الرغبة في زرع المؤسسات الليبرالية التي تغذيها مجموعة متناقضة نوعاً ما من الإمبريالية القديمة (توسيع نطاق إنجلترا عن طريق إنشاء مستعمرات ما وراء البحار الإنجليزية)، وتوسيع الإيمان الليبرالي العالمي في «حقوق الإنسان» الذي ينظر إلى المؤسسات الليبرالية في المستعمرات كخطوة أولى نحو حريتهم واستقلالهم عن السلطة الإنجليزية.

ولكن أياً كانت الدوافع، فإنَّ الليبراليين الإنجليز كانوا يواجهون باستمرار حقيقة، أنَّ المؤسسات الليبرالية التي عملت في إنجلترا لا تعمل في ولايات متعددة القوميات. وسرعان ما

(8) للوهلة الأولى، ومثل الإهمال الحميد يبدو حاضراً في زيمرن (Zimmern). وهو يميز «القومية السياسية» التي يرى أنها غير لائقة، عن القومية «الاجتماعية» أو «غير السياسية البحتة»، وهو ما يؤيده :Zimmern 1918) (97 ,71. وعلاوة على ذلك، فإنّه يرسم تشابهاً صريحاً بين الفصل ما بين الكنيسة والدولة ومثله المثالي للقومية غير السياسية (50). لكن هذا التشبيه يبدو مضللاً، ونموذجه «القومية غير السياسية» لا ينطوي على أي فصل صارم بين الدولة والوطنية. بل على العكس من ذلك، إنَّ نماذجه للتسامح الوطني هي بلجيكا وسويسرا التي تحمي نظمها الخاصة بالحكم الذاتي والحقوق اللغوية الإقليمية والأقليات القومية (96). إضافة لذلك، إنّه يؤيد إقامة وطن يهودي في فلسطين، لكي يتمكن اليهود من «جو وطني حميم» (98). لذلك فهو يؤيد فكرة أنَّ الحدود السياسية، والسلطات، وحقوق اللغة يجب أنْ تصمم لحماية المجموعات القومية. وبالتالي، فإنَّ ما يعنيه بالقومية غير السياسية هو ببساطة الرأي القائل بأنَّ الحكومة الذاتية الوطنية لا تتطلب دولة قومية. بل علينا أنْ نسعى إلى «دول عظمى أو دول كومنولث» التي تعتز بعدد كبير من الأفراد الوطنيين (99).

أصبح واضحاً، أنَّ العديد من المؤسسات الليبرالية الإنجليزية كانت إنجليزية بقدر ما هي ليبرالية - أي أنها كانت مناسبة فقط لمجتمع (نسبياً) عرقياً وعنصرياً متجانساً مثل إنجلترا. وكما قال اللورد بلفور (Lord Balfour)، في حين «يمكن نسخ الدساتير بسهولة»، قد يكون العمل الناجح للمؤسسات الإنجليزية «صعباً أو مستحيلاً» إذا كانت الانقسامات القومية في المستعمرات «إما كثيرة جداً أو عميقة جداً». فالمؤسسات الإنجليزية تفترض مسبقاً وجود «شعب جوهري بشكل أساسي وأنه قادر على الجهاد» (Hancock 1937: 429).

ووفقاً لما أدلى به و. هانكوك (W. Hancock) الذي درس الصراعات القومية داخل الإمبراطورية، إنَّ السياسة الاستعمارية البريطانية قد كانت في البداية على شكل «مجاميع عالمية مجردة من المذهب الليبرالي» الذي امتلك «ميل لا يقاوم تعميم» مبادئ «الإنجليز بشكل عام من دون أنْ يدركوا أنّهم في قيامهم بذلك كانوا يأخذون في الاعتبار خلفية غنية ومستقرة كاملة من تاريخ اللغة الإنجليزية». لا كما حاولوا «تأكيد» مبادئهم «في الإمبراطورية من دون أنْ يدركوا أنَّ ما كانوا يسعون إليه حقاً إلى فرض أشكالهم القومية، بغض النظر عن الحياة التاريخية والثقافة والاحتياجات لبعض المجتمعات المختلفة تماماً». باختصار، «اعتقدوا أنها كافية لزرع الليبرالية حين تكون هناك حاجة للتحوّل» (Hancock 1937: 496).

ونتيجة لذلك، وجد الليبراليون الذين ذهبوا إلى إدارة أو دراسة المستعمرات البريطانية، أنَّ الليبرالية التي تعلموها في إنجلترا هي ببساطة لم تعالج بعض قضايا التنوّع الثقافي التي واجهوها. ولعل من الأمثلة المبكرة على ذلك اللورد دورهام (Lord Durham)، أحد الدائرين في فلك جون ستيوارت مِل الذي أُرسل إلى كندا لرئاسة التحقيق في أسباب تمرد عام 1837م. وكما هو بارز على السطح، كان تمرد الإنجليز والفرنسيين في كندا يكمن في مطالبتهم الحكومة بمسؤوليات ديمقراطية أكثر (مثل الثورة الأميركية)، وهذه هي عين الطريقة التي فسرها الليبراليون البريطانيون في البداية. ولكن، كما قال دورهام في تقريره، «توقّعت أن أجد صراع بين حكومة وشعب: لقد وجدت دولتين متحاربتين في حضن دولة واحدة». كما وجد دورهام أيضاً، أنَّ النظرية الليبرالية القائمة لا تساعد كثيراً في حلّ هذا النوع من الخلاف. كان حلّ دورهام الذي أقره ستيوارت مِل واعتمدته الحكومة البريطانية، هو الاستيعاب القسري تقريباً للفرنسيين، وذلك لإيجاد دولة قومية إنجليزية متجانسة. فهو لم يتعاطف قط مع «الكنديين الفرنسيين» في الحفاظ على ثقافتهم السابقة[9] (Craig 1963: 146-150).

(9) قال دورهام (Durham) أيضاً: «وجدت صراعاً، وليس شيئاً من المبادئ، ولكن شيئاً من الأجناس». وهذا أمر مضلل، بقدر ما يوحي بأنَّ الصراعات بين المجموعات القومية لا تثير مسائل مبدئية. إذ يشير اقتراح دورهام بشأنِ الاستيعاب القسري إلى، أنه لم يعترف بالمسائل الأخلاقية التي ينطوي عليها الأمر. للحصول على تأييد مِل لتقرير دورهام، انظر: Mill 1972: 410. للحصول على وجهة نظر متعاطفة مع فكر اللورد دورهام، انظر: Ajzenstat 1984; 1988.

ومع ذلك، فقد فشلت سياسة دورهام فشلاً كاملاً، إذ أدّت مقاومة الكنديين الفرنسيين ضد استيعابهم قسرياً، إلى شلل الحكومة الاستعمارية. لذلك اقترح معظم الليبراليين اللاحقين استيعاب الانقسامات القومية في المستعمرات. وفي الواقع، كان الكثير من الليبراليين يعتقدون أنْ تطوير نظرية الحقوق القومية، يُعتبر هو التحدي الأكبر الذي تواجهه الليبرالية الإنجليزية، إذا كان نداءها هو تجاوز حدود وطنها (المتجانس ثقافياً) (Hoernle 1939: 123-125أ 136-138; Hobhouse 1928: 146; Hancock 1937: 429-431أ 495-6; Clarke 1934: 7-8). وفي تصوري أنْ نفس القصة قد تكررت مائة مرة في جميع أنحاء الإمبراطورية البريطانية، منذ أوائل القرن التاسع عشر الميلادي وحتى بداية إنهاء الاستعمار. لذا كان هناك أجيال من المفكرين الإنجليز قد تعلموا أساسيات النظرية الليبرالية في جامعات إنجلترا، وقد ذهبوا إلى خارج إنجلترا حاملين معهم أمل زرع تلك المبادئ التي تعلموها، ولكنهم قد واجهوا بعد ذلك مجموعة من القضايا المتعلّقة بحقوق الأقليات، هم غير مستعدين للتعامل معها. وسيكون من المثير للاهتمام أنْ تكون هناك دراسة مناسبة للطرق التي عدل بها الليبراليون الإنجليز مبادئهم، للتعامل مع ثقافات الأقليات الموجودة في مختلف مستعمراتهم. لقد نشأت مشاكل قومية في جميع أنحاء الكومنولث - من كندا ومنطقة البحر الكاريبي إلى أفريقيا وفلسطين والهند- ولذا أدّت التجربة الاستعمارية إلى ثروة من التجريب، فيما يتعلق بالتمثيل الطائفي والحقوق اللغوية والمعاهدات والاتّفاقات التاريخية الأخرى بين المجموعات القومية، والفيدرالية، وحقوق الأراضي، وسياسة الهجرة. على آية حال، توقف التفكير في هذه القضايا مع تراجع الإمبراطورية الليبرالية، ولعل قليل من هذه التجربة قد غُذيَّ مرة أخرى في النظرية الليبرالية البريطانية[10].

لقد أُثيرت مسألة حقوق الأقليات، ليس فقط في المستعمرات، ولكن أيضاً ضمن الأحداث المتصاعدة في القارة الأوروبية. فالصراعات القومية في أوروبا، قد كانت تشكل تهديداً دائماً للسلم الدولي قبل الحرب العالمية الثانية، وهو ما شجع الليبراليون أيضاً على احترام حقوق الأقليات القومية. ولكن حتّى هذا العامل قد اختفى أيضاً بعد الحرب العالمية الثانية، حيث حلّت الصراعات القومية في أوروبا محل الصراعات الباردة على الأيديولوجية[11].

(10) من المثير للاهتمام مقارنة التقاليد الليبرالية والماركسية هنا. كانت الماركسية في البداية مثل الليبرالية، متجسدة في مجتمعات متجانسة عرقياً وعنصرياً (أي ألمانيا وإنجلترا). وعلى غرار الليبراليين في المستعمرات الخارجية، كان الماركسيون في بلدان أخرى يواجهون أسئلة عن دور الأقليات العرقية والسلالية التي لم تعالجها نظرتهم الموروثة. ومثل الليبراليين الاستعماريين، وضع الماركسيون مجموعة واسعة من وجهات النظر حول كيفية تكييف نظريتهم لدمج هذه القضايا. لذلك هناك موازاة مذهلة بين التقاليد الليبرالية والماركسية في هذا الصدد. للأسف، في حين أنَّ هناك العديد من الكتب عن تاريخ المحاولات الماركسية لاستيعاب العرق والقومية (في الأونة الأخيرة، Nimni 1994)، وهناك عدد قليل إن وجدت أياً من الكتب التي تفعل الشيء نفسه حول التقاليد الليبرالية.

(11) للاطّلاع على مناقشة مثيرة للاهتمام لهذا التغيير، انظر: Barker 1948 . تأثرت الطبعة الأولى من كتابه الذي كتبه في عام 1927، **بعد التضخم** (*After-Swell*) للحرب العالمية الأولى التي ركزت على الحكم الذاتي القومي.

وهكذا، فقد أدّى خروج عصر ما بعد الحرب إلى، إعفاء الليبراليين البريطانيين من السببين الرئيسيين للتفكير في الأقليات القومية- حكم مستعمرات ما وراء البحار، والاستجابة للصراعات القومية في القارة الأوروبية. وربما نتيجة لذلك، نجد أنَّ العديد من المنظرين قد عادوا إلى كونهم «عالميين مجردين ليبراليين»، لا يستطيعون التمييز بين المبادئ الأساسية لليبرالية من مظاهرها المؤسسية الخاصة في الولايات غير القومية مثل إنجلترا.

كان الليبراليون الأميركيون خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين أقل مشاركة في هذه المناقشة. إذ كان لا يطلب منهم التعامل مع المستعمرات الموجودة، لأنْ تلك المستعمرات كانت بعيدة بعض الشيء عن أوروبا. ونتيجة لذلك، لم يكن هؤلاء الليبراليون مجبرين على تطوير نظرة أكثر عمومية أو مقارنة لتطبيق المبادئ الليبرالية على دول متعددة القوميات. إلا أنَّ هناك اثنين من الليبراليين الأميركين قد تحدثوا عن حقوق الأقليات وهما راندولف بورن (Randolph Bourne) وهوراس كالن (Horace Kallen 1964; H. Kallen 1924). لكنهما كانا مهتمين بشكل حصري تقريباً بوضع الجماعات المهاجرة البيضاء في الولايات المتحدة الأميركية، وتجاهلوا ادّعاءات الأقليات القومية المركزة إقليمياً، والتي استقرت تاريخياً، الذين هم من النوع الذي نجده في أوروبا، وكيبيك، والعالم الثالث.

لقد أظهرت الليبرالية الأميركية بعد الحرب نفس الإهمال للأقليات القومية. فكما أشرت في وقت لاحق، أنَّ جميع النظراء السياسيين الأميركيين يعاملون الولايات المتحدة باعتبارها دولة قومية متعددة العرقيات، وليس دولة متعددة القوميات حقاً. ولعل هذا يرجع أمره إلى أنَّ الأقليات القومية في الولايات المتحدة صغيرة نسبياً ومعزولة، (مثل البورتوريكيين والهنود الأميركين وأهل هاواي الأصليين والإسكانيون الإسكيموس). فهي مجموعات غير مرئية تقريباً في النظرية السياسية الأميركية. وإذا ما تمّ ذكر هذه المجموعات غير المرئية، فإنّه عادة ما يكون ذكرها بمثابة مرحلة لاحقة في الموضوع. لقد كان لهذا تأثير عميق على الفكر الليبرالي حول العالم، منذ أنَّ أصبح المنظرون الأميركيون المترجمين المهيمنين للمبادئ الليبرالية منذ الحرب العالمية الثانية[12].

وبحلول الطبعة الرابعة من الكتاب الذي نشر في عام 1948، كانت فكرة الحقوق الوطنية قد طغت عليها بالفعل الصراعات بين الإمبراطوريات المتنافسة المبنية على الأيديولوجية الاقتصادية. وتنبأ بشكل صحيح بأنَّ هذه الظاهرة على الهوية الوطنية عن طريق الأيديولوجية الاقتصادية ستكون مؤقتة: عندما نتذكر كم من حياة الأمة كان هناك «ركوب في أعماق البحار»أو، في العبارة الأكثر حداثة، كم يمكن أنْ تعمل من قبل «الحركة السرية»، لا يمكننا إلا أنْ نبشر بالبقاء على قيد الحياة. وقد اعترضت الاعترافات وإمبراطوريات الشعوب قبل (في حرب الثلاثين عاماً، أو في أقسام بولندا)؛ ولكن الشعوب بذاتها قد اجتازت العاصفة (Barker 1948: p. xvii).

(12) يضطر الليبراليون الأميركيون الآن إلى النظر في أهمية مبادئهم الخاصة بالدول المتعددة القوميات، حيث تسعى الحكومات والمنظمات في أوروبا الشرقية إلى الحصول على مشورتهم بشأنِ إرساء الديمقراطية ووضع الدستور. ونأمل أنْ يؤدي ذلك إلى انعكاس أكثر استدامة من جانب المنظرين الأميركيين على مطالبات الأقليات القومية، على الرغم من أنَّ بعض المناقشات الأميركية الأخيرة في أوروبا الشرقية مخيبة للآمال في هذا الصدد (على سبيل المثال،

هذه العوامل - سقوط الإمبراطورية البريطانية، وصعود الصراع في الحرب الباردة، وبروز المنظرين الأميركيين ضمن ليبرالية ما بعد الحرب- قد ساعدت في تفسير سبب النقاش الدائر حول الأقليات القومية ما بين الليبراليين قبل الحرب الذي قد أفسح المجال لصمت افتراضي. ولكن هذه العوامل لا تفسر لماذا أصبح الليبراليون المعاصرون في الواقع معادين لحقوق الأقليات. فلماذا، حتّى في غياب المناقشات النظرية، نجد أنَّ الليبراليين لا يدعمون بشكل حدسي حقوق الأقليات- كما فعل الكثيرون قبل الحرب - وهل ينظر إليها على أساس أنها تعزز القيم الليبرالية للحرية الفردية والمساواة الاجتماعية؟ ولماذا اعتمدوا بدلًا من ذلك، فكرة «الإهمال الحميد»؟

أعتقد أنَّ هذا هو نتيجة تقارب عدد من التغيرات السياسية في فترة ما بعد الحرب. وعليه، فهناك ثلاث سمات لعالم ما بعد الحرب، أرادت أنْ تقود الليبراليين إلى تبني عداء في غير محلّه، نحو الاعتراف بالحقوق القومية: (1) خيبة الأمل الحاصلة مع نظام حقوق الأقليات في عصبة الأمم، (2) العنصرية الأميركية وحركة الفصل العنصري، (3) «الانتعاش العرقي» بين مجموعات المهاجرين في الولايات المتحدة الأميركية. سوف نناقش بدورنا كلّ هذه العناصر، لمعرفة كيف أنها ساعدت في تشكيل عدم الثقة الليبرالية الجديدة في حقوق الأقليات.

2. فشل معاهدات الأقلية

جاء أوّل تغيير هام في الآراء الليبرالية مع فشل خطّة حماية الأقليات التي قدمتها عصبة الأمم، ودورها في اندلاع الحرب العالمية الثانية. إذ أعطى برنامج العصبة اعترافاً دولياً للأقليات الناطقة بالألمانيّة في تشيكوسلوفاكيا وبولندا، حيث شجعتهم النازية على تقديم مطالبهم وشكاواهم ضدّ حكوماتهم. وعندما كانت الحكومات البولندية والتشيكية غير راغبة أو غير قادرة على تلبية المطالب المتصاعدة لأقلياتها الألمانيّة، استخدم النازيون ذلك كذريعة للعدوان. إنَّ تلاعب النازية بمخطط العصبة الأممية، وتعاون الأقليات الألمانيّة مع ذلك، ولّد «ردود فعل قوية ضدّ مفهوم الحماية الدولية [للأقليات القومية]... إذ كانت الحقيقة صعبة، وأنَّ رجال الدولة (Statesmen) المدعومين بصورة عامة من قبل الرأي العام قد تأثروا بعمق بغزوة الأقليات المنقسمة وغير المنحلة، بدلًا من التوسّع بحقوق الأقليات» (Claude 1955: 57‌أ69). وعلى هذا الأساس تمّ الحدّ من حقوق الأقليات، ليس لصالح العدالة، بل من أجل الشعب «في إطار مرجعيّة مصالح الدولة الوطنية في مرتبة القيم العليا. .. [مصلحة الأغلبية] التي لديها مصلحة في جعل الدولة الوطنية آمنة، ومؤسساتها مستقرة، حتّى على أساس إذا كان ذلك على حساب طمس ثقافات الأقليات وفرض التجانس القسري على السكان» (Claude 1955: 80-1).

هذا «الإطار المرجعي» يشبه الرأي الليبرالي السابق الذي يرى أنَّ الحرية تتطلب تجانس

Siegan 1992; Ackerman 1992؛ لاستثناء جزئي انظر: Ordeshook 1993: cf. Walker 1994).

ثقافي، رغم أنها تختلف في التركيز. وبينما كان كلّ من ستيوارت مِل وغرين مهتمين بالاستقرار الداخلي، كان رجال الدولة في مرحلة ما بعد الحرب يهتمون بالسلام الدولي بالدرجة الأولى. ولكن كان التأثير هو نفسه – إنَّ الأسئلة المتعلّقة بنزاهة حقوق الأقليات تخضع لارتفاع مطالب الاستقرار. وهناك رغبة صريحة في ترك مسألة حقوق الأقليات خارج جدول أعمال الأمم المتحدة، ولم توافق الأمم المتحدة إلا مؤخراً على إعادة النظر في شرعية مطالبات حقوق الأقليات (Sohn 1981; Thornberry 1980; 1991). فمازال الخوف من أن تكون الأقليات القومية غير مخلصة (أو غير مبالية) مما يحول دون مناقشة العدالة لهذه الادّعاءات، سواء على الصعيد الدولي أو على صعيد السياسة الداخلية للعديد من البلدان[13].

لقد بينت أحداث يوغسلافيا السابقة الأخيرة، أنَّ التهديد الذي يتعرض له السلم الدولي من الأقليات الانضمامية[14] (Irredentist Minorities) لا يزال تهديداً حقيقياً. حيث تزداد احتمالات العنف بشكل كبير، عندما ينظر إلى أقلية (أو ترى نفسها) أنها تنتمي إلى «بلد أُم» مجاور، يعلن نفسه حامياً شرعياً للأقلية. فقد أعلنت حكومة هنغاريا نفسها حامية للعرق الهنغاري الموجود في سلوفاكيا ورومانيا؛ وأصدر قادة روسيا وصربيا إعلانات مماثلة عن الروس العرقيين في البلطيق والصرب العرقيين في البوسنة وكرواتيا. إذ يمكن أنْ تصبح حماية حقوق الأقلية القومية في ظلّ هذه الظروف، ذريعة للعدوان الإقليمي من جانب الدولة الحامية التي نصبت نفسها. وهذا يدلّ على ضرورة تطوير آليات دولية حقاً لحماية الأقليات القومية التي لا تعتمد على التهديد بالتدخّل المزعزع للاستقرار من جانب الدول ذات القرابة العرقية.

إنَّ مشكلة عدم التمييز هي أكبر بكثير في أوروبا منها في أميركا الشمالية. فالشعوب الأصليّة في أميركا الشمالية قد لا تمتلك دولة حامية لمناشدتها، ولعله أصبح الآن أكثر من 100 سنة مضت ونحن لم نجد أي فرنسي يعتبر نفسه حامياً للكيبيكيين في كندا. كما مضى وقت طويل جداً منذ أن كان هناك مَن هو في إسبانيا قد يدعي أنه حامياً للبورتوريكيين. وفي ظلّ هذه السياقات، وحيثُ إنَّ حقوق الأقليات قد تؤثر على الاستقرار الداخلي، فإنها تشكل تهديداً ضئيلاً للسلم الدولي.

3. الفصل العنصري في الولايات المتحدة الأميركية

لقد بدأ الرفض الليبرالي الحديث لحقوق الأقليات مع القلق بشأنِ الاستقرار السياسي، لكنّها اكتسبت عباءة العدالة عندما كانت مرتبطة بنظام تمييز الفصل العنصري. ففي قضية براون

(13) مثلاً غالباً ما يبرر رفض الاعتراف بالمطالبات القومية للشعوب الأصليّة على أساس أنَّ الأقليات القومية تشكل تهديداً للأمن القومي de Onis 1992: 55; da Cunha 1992: 282; Ahmed 1993; Maybury- Lewis 1984: 222-7; Nietschmann 1987.

(14) هي تلك الأقليات التي يدعوا أعضائها إلى استعادة أراضيهم التي كانوا ينتمون إليها سابقاً، إلى البلد الذي هم فيه حالياً. (المترجم)

(Brown) التي أقامها ضدّ مجلس التعليم (Board of Education)، قررت المحكمة العليا الأميركية (Supreme Court) إلغاء نظام المرافق التعليمية المنفصلة للأطفال السود والبيض في الجنوب. هذا القرار، وحركة الحقوق المدنية عموماً، كان لهما تأثير كبير على وجهات النظر الأميركية للمساواة العنصرية. ولعل النموذج الجديد للعدالة العرقية هو «قوانين مصابة بعمى الألوان»[15] (Colour-Blind Laws)، لتحل محل «المعاملة المنفصلة ولكن متساوية» التي تعتبر الآن نموذجاً للظلم العنصري.

لكن تأثير براون سرعان ما تمدد الشعور به في مجالات أخرى غير العلاقات العرقية، إذ بدى أنه قد أرسى مبدأ ينطبق أيضاً على العلاقات بين المجموعات العرقية والقومية. ووفقاً لهذا المبدأ، يعتبر الظلم مسألة استبعاد تعسفي (Arbitrary Exclusion) من مؤسسات المجتمع المهيمنة، وأنَّ المساواة ما هي إلا مسألة عدم التمييز وتكافؤ فرص المشاركة. وفي ضوء ذلك، لا يبدو التشريع الذي يوفر مؤسسات منفصلة للأقليات القومية، مختلفاً عن الفصل العنصري الذي يخاض ضدّ ذوي البشرة السوداء. ولذلك كان التمديد الطبيعي لبراون هو إزالة الوضع المستقل لثقافات الأقليات، وتشجيع مشاركتهم على قدم المساواة في التيار الرئيسي للمجتمع.

يستند هذا المنطق بكلّ حذافيره إلى اقتراح الحكومة الكندية لعام 1969 الذي ينصّ على إلغاء الوضع الدستوري الخاص بالهنود. واستناداً إلى ما سطره منهج بروان، أعلنت الحكومة أنَّ «الخدمات المنفصلة لا بل حتّى المتكافئة لا توفر معاملة متساوية حقاً»، وأنَّ «الهدف النهائي هو إزالة الإشارات المحددة إلى الهنود من الدستور... هو هدف لإبقائه لا بدّ أنْ يبقى مستمراً ضمن المرأى»[16]. وبالمثل، استدعت المحكمة العليا الكندية براون عند إبطال القانون، وأعطت الهنود حالة جماعة خاصة[17]. كما استند لصيغة براون في العدالة العرقية بالمقابل لحقوق الهنود الأميركيين، وسكان هاواي الأصليين، والأقليات القومية في القانون الدولي. وتحت تأثير بروان، تمّ التعامل مع هذه المجموعات الوطنية على أنها «أقلية عرقية»، وتم القضاء على مؤسساتها المستقلة باعتبارها شكل من أشكال «الفصل العنصري» أو «التمييز العرقي»[18].

---

(15) جملة القوانين الصادرة في الولايات المتحدة الأميركية في سبعينيّات القرن العشرين التي لا تميز بين الأعراق وتساوي ذوي البشرة السوداء والملونة مع ذوي البشرة البيضاء بالحقوق والواجبات. (المترجم)

(16) بيان حكومة كندا بشأنِ السياسة الهندية، قدمه جان كريتيان (Jean Chretien)في 25 حزيران/ يونيو 1969 الذي كان يشغل منصب وزير الشؤون الهندية والتنمية الشمالية (Minister of Indian Affairs and Northern Development|). أعيد طبعه في (Bowles et al. 1972: 202-4).

(17) قضية ريجينا (Regina) ضدّ دريبونس ([1970] (Drybones) تحت رقم 282 SCR «الموقف في قضية براون (Brown) ضدّ مجلس التعليم (Board of Education) والحالات الفورية هي، بطبيعة الحال، مختلفة جداً، ولكن المفهوم الفلسفي الأساسي هو نفسه».

(18) فيما يتعلق بما قبل قضية براون، كان الميل نحو معاملة الشعوب الأصليّة والأقليات القومية الأخرى بوصفها «أقليات عرقية»، انظر: Barsh and Henderson 1980: 241-8; Van Dyke 1985: 194; O'Brien 1987: 323,

ولكن الحكم الفعلي بالنسبة إلى ما يراه براون يمكن حصره بأنَّ هذا التطبيق لم يدعم صيغة القوانين المصابة بعمى الألوان لحقوق الأقليات القومية. فالمحكمة ببساطة لم تتناول مسألة الحقوق القومية، مثل الحقّ في الثقافة بمؤسسات مستقلة قادرة على تطوير نفسها بحرية داخل الدولة المتعددة القوميات. وإنَّ الفصل العنصري لم يدعي، أنَّ البيض والسود قد شكلوا ثقافات مختلفة، مع لغات وآداب مختلفة، بل على العكس من ذلك، إنَّ العبء الكامل لحالتهم هو، أنَّ التعليم الذي يتلقاه السود في مرافقهم المنفصلة مماثل للتعليم الذي يحصل عليه البيض أيضاً. وإنَّ السؤال المطروح هو ما إذا كان يمكن منح الجماعات العنصرية مرافق منفصلة، طالما كانت المرافق متطابقة. إذ قررت المحكمة، أنه في ظلّ هذه الظروف، كان الفصل غير متكافئ بطبيعته، لأنه يعتبر «شارة دونية» (Badge of Inferiority)، كدليل على العنصرية.

لا يوجد في قرار المحكمة والحكم ما يبرر الادّعاء، بأنَّ الحقوق القومية لا تتفق مع المساواة الليبرالية. وحقاً، إذا ما تمّ تمحيص الحكم بصورة أدق، لربما سنجد الجدل فيه يوصلنا إلى الاعتراف بالحقوق القومية. لنمعن النظر في وضع الهنود الأميركيين الذين تعرضت مؤسساتهم المنفصلة لهجوم بعد براون؛ فكما لاحظ مايكل غروس (Michael Gross)، حين تمّ استبعاد ذوو البشرة السوداء (فصلاً عنصرياً) قسراً، من مجتمع ذوي البشرة البيضاء بواسطة القانون -السكان الأصليين الذين لهم ثقافتهم ولغتهم ودينهم وإقليمهم - تمّ إدراجهم قسراً (بشكل متكامل) في ذلك المجتمع بموجب القانون. وهذا هو بالذات ما كنا نعنيه بالاستيعاب القسري - ممارسة القهر من خلال غمسهم كأقلية عرقية وثقافية ولغوية في المجتمع، وإنهاء تسلطها وتفردها بهويتها وإجبارها على الاختلاط مع بقية المجتمع (Gross 1973: 244).

إنَّ التعليم المتكامل للهنود، لا يختلف تماماً عن التعليم المنفصل لدى أصحاب البشرة السوداء، فهو «شارة دونية» لفشلهم في «الاعتراف بأهمية وسلامة المجتمع الهندي». والواقع أنَّ إدماج الأطفال الهنود في المدارس التي يهيمن عليها البيض، كان له نفس التأثيرات التربوية والعاطفية السلبية الناتجة عن حالة الفصل العنصري التي يمسك بها براون. ومن ثمّ فإنَّ «المبدأ الأساسي» الذي أسقط الفصل العنصري لذوي البشرة السوداء - هي على وجه التحديد، التصنيفات العرقية الضارة بالأقلية - ينبغي أيضاً أنْ تضعف إدماج الهنود تشريعياً (Gross 1973: 242-248). فهذه النقطة المهمة في هذا المضمون بالذات، لا تعني إنَّ الهنود لا يحتاجون إلى الحماية من العنصرية. ولكن في حين أنَّ العنصرية ضدّ ذوي البشرة السوداء تأتي من إنكار ذوي البشرة البيضاء، أنَّ السود هم أعضاء كاملون في المجتمع، والعنصرية ضدّ الهنود تأتي في المقام الأوّل من إنكار البيض أنَّ الهنود هم شعوب متميزة مع ثقافاتهم ومجتمعاتهم المحلية. ومما يؤسف له حقاً،

.356; Chartrand 1995; Berger 1984: 94

أنَّ مركزية حركة الحقوق المدنية للأميركيين الأفارقة قد حالت دون نظر الناس إلى القضايا المميزة التي أثارها وجود الأقليات القومية.

وبمعنى ما، نجد من المفارقات، أنَّ حالة براون قد تمّ اتّخاذها كنموذج لجميع المجموعات العرقية والقومية. وكما أشرت في الفصل الثاني من هذا الكتاب، أنَّ الحالة التاريخية والظروف الحالية للأميركيين الأفارقة، هي حالة وظروف فريدة من نوعها تقريباً في هذا العالم، إذ ليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأنَّ السياسات المناسبة لها ستكون مناسبة للأقليات القومية أو للمهاجرين الطوعيين (أو بالعكس). ولكن بمعنى آخر، إنَّ تمديد هذه الفكرة عند بروان هي فكرة مفهومة. فتاريخ العبودية والفصل العنصري وغيرها من الحالات المشابهة، تمثل أحد أكبر الشرور في العصر الحديث، وإرثها المتجسد هو مجتمع له انقسامات عنصرية عميقة جداً. إذ ليس من المستغرب أنْ تلغي الحكومة الأميركية والمحاكم، والرأي العام عموماً أي شيء يشبه إلى حدّ بعيد حالة الفصل العنصري. وفي حين أنَّ المؤسسات المستقلة والحكم الذاتي للهنود أو أهالي هاواي ليس لها سوى تشابه سطحي مع الفصل العنصري، كان هذا كافياً لفضح اعتدائهم على القانون. وعلى الرغم من أنه مفهوم، إلا أنَّ هذا التعميم المفرط لبراون هو أمر مؤسف وغير عادل. إذ ليس هناك ما يدعو إلى جعل العدالة للأميركيين الأفارقة تحقق على حساب ظلم الشعوب الأصليّة وغيرها من الأقليات القومية.

4. العرقيات المتعددة ونهضة العرق الأميركي

إنَّ الاعتقاد بأنَّ حقوق الأقليات لم تعدّ عادلة ومثيرة للانقسام، قد تأكد بصورة كبيرة عند العديد من الليبراليين، وذلك بسبب الانتعاش العرقي الذي هزّ الولايات المتحدة الأميركية وأماكن أخرى في العالم خلال ستينيّات وسبعينيّات القرن العشرين. وكما ناقشنا في وقت سابق (الفصل الثاني، القسم الأوّل)، نجد أنَّ هذه النهضة العرقية قد بدأت انتعاشها حين أصبح الادّعاء بها أمراً مشروعاً (ليس «غير أميركي») للمجموعات العرقية للتعبير عن خصائصها المميزة (على عكس نموذج «الأنجلو – كونفورميتي» المتعلق بالهجرة). ولكن سرعان من انتقل هذا الادّعاء الشرعي ليتوسع إلى مطالب جديدة. على سبيل المثال، كانت إحدى نتائج التعبير الأكثر انفتاحاً عن الهوية العرقية، هي أنَّ الجماعات العرقية أصبحت أكثر وعياً بوضعها كمجموعة. وأصبح من الشائع قياس توزيع الدخل أو المهن بين المجموعات العرقية، وبين البعض من تلك المجموعات التي تعتبر أقل تطلباً للإجراءات التحفيزية المستندة على المجموعات، مثل الحصص في التعليم والعمالة. كما أنّهم كانوا يبغون الاعتراف بتراثهم في المناهج المدرسية وفي الرموز الحكومية.

لقد كان الليبراليون الأميركيون على علاقة غامضة بهذه النهضة العرقية العريقة. فمعظم الليبراليين قد وافقوا على الطلب الأولي المقدم من قبل المجموعات العرقية، والذي يطالبهم

بالتخلّي عن نموذج الأنجلو - كونفورميتي[19]. ولكن مع تصاعد المطالب، تراجع الدعم الليبرالي. وفي الواقع، أنَّ التسييس المتزايد بشكل عميق عند المجموعات المهاجرة جعل من الرأي الليبرالي الأميركي غير مستقر، لأنّهم قد أثروا في سعيهم السياسي المتزايد على الافتراضات الأساسية والمفاهيم الذاتية للثقافة السياسية الأميركية. وكان لهذا القلق آثار هامة على موقفهم من الأقليات القومية.

كنت قد أشرت سابقاً، أنَّ معظم المنظرين السياسيين الأميركيين كانوا يعتقدون أنَّ الولايات المتحدة الأميركية هي دولة هجرة. وفي الواقع هي موطن أصلي للمهاجر. حيث كانت الفكرة من بناء بلد من خلال العرقيات المتعددة هي فكرة فريدة من نوعها بلا منازع في التاريخ، وهناك الكثير من الناس يعتقدون أنه لا يمكن الدفاع عن هذه الفكرة. وجزماً، لم تكن هناك سابقة تاريخية قد أوضحت، أنَّ بلد الهجرة المختلط عرقياً سيكون في يوم ما مستقراً. إذن ما الذي يربط الناس معاً عندما جاءوا من هذه الخلفيات العرقية والثقافية المختلفة، إذ يمكننا أنْ نتصور هذا بما في ذلك من خصوصية لكلّ عرق، ودين ومجموعة تربطهم لغة واحدة، والمشاركة عملياً في المشتركات القيمية؟

سيكون الجواب بالطبع هو، أنَّ المهاجرين سيضطرون للاندماج في المجتمع الحالي الناطق بالإنجليزية، بدلاً من تشكيل دول منفصلة ومتميزة مثل أوطانهم داخل الولايات المتحدة. والحقيقة، إذا تصورنا حدوث ذلك، فسوف لن يكون هناك أمل في بقاء البلاد على المدى الطويل، إذا كان كلّ من الألمان والسويديين والهولنديين واليونانيين والإيطاليين والبولنديين، ينظر كلّ منهم على أنه شعب مستقل ويمتلك حكم ذاتي، بدلاً من أنْ يكونوا أعضاء في شعب أميركي واحد (متعدد العرقيات). وحسبما يقول جون هايام (John Higham)، يتصور المستوطنون الإنجليز بأنّهم «الشعب التكويني (Formative Population) للمستعمرات الأميركية/ الولايات»، حيث «كان لهم نظام الحكم، واللغة، ونمط العمل، والمستوطنات، والكثير من العادات العقلية التي أعانت المهاجرين في تعديل سبل معيشتهم» (Higham 1976: 6; cf. Steinberg 1981: 7).

لن يكون للمهاجرين الحقّ في الاندماج في المجتمع الناطق بالإنجليزية فحسب (ومن ثمّ سيكونون محميين من التمييز والتحامل)؛ بل إنّهم ملزمون بالاندماج (ومن ثمّ ستكون هناك حاجة لتعلم اللغة الإنجليزية في المدارس، وستكون اللغة الإنجليزية هي لغة الحياة العامة).

---

(19) العديد من الليبراليين الأميركيين أيّدوا في وقت سابق بقوة، النموذج القديم (نموذج ميليان -Millian Mod (el) الذي أكّد على الولاء الثقافي المشترك كأساس للولاء السياسي (Glazer 1983: 99). والاستثناء الهام من هذا الدعم الليبرالي الأميركي السابق لـ أنجلو - كونفورميتي، انظر:7-145 :Bourne 1964; H. Kallen 1924 . انظر أيضاً مناقشة آراء كالن (Kallen) في (Walzer 1982; Gleason 1982).

ولم يكن الالتزام بإدماج المهاجرين دليلًا على التعصّب أو النزعة العرقية من جانب هذه البلدان (على الرغم من أنَّ ذلك كان جزئياً)، بل كان أيضاً رداً مفهوماً على عدم اليقين بشأن ما إذا كان البلد الذي يُبنى من خلال الهجرة المتعددة العرقيات سيكون قابلاً للتطبيق. إذن من الجوهري أنْ يَعتبر المهاجرون أنفسهم مجموعات عِرقية، وليس أقليات قومية. ولعله لمدّة زمنية طويلة، بدا أنَّ المهاجرين راضون عن هذا الترتيب، وعليه فالانتعاش العرقي أو النهضة العرقية قد تتحدى هذا النموذج التقليدي. فمع هذه النهضة العرقية نجد أنَّ بعض جمعيات وروابط المهاجرين في الولايات المتحدة الأميركية قد تبنت لغة ومواقف «القوميات» أو «الشعوب» المستعمرة (Glazer 1983: 110-11). إذ وصفوا الضغوط الاجتماعية من أجل الاندماج بـ«القمع» (Oppression)، وطالبوا بحقّهم في تقرير المصير، بما في ذلك اعتراف الدولة بلغتهم الأم، ودعم الدولة للمؤسسات العرقية المنفصلة.

سأشير أدناه بالقول، إنَّ هذه الأنواع من المطالب لا تمثل سوى عنصر ثانوي بين الجماعات الأميركية المهاجرة. ومع ذلك، فإنها تسبب قلقاً خطيراً بين الليبراليين. إذ رأى معظم الليبراليين في حينه، أنْ تبني الجماعات القومية المهاجرة خطاباً قومياً، لا يشكل تهديداً للوحدة الاجتماعية فحسب، لا بل إنَّ هذا الخطاب غير مبرر أخلاقياً أيضاً. لقد جادل الليبراليون بالقول، إنَّ المهاجرين لا يمتلكون أساس مشروع للمطالبة بهذه الحقوق القومية. وعلى كلّ حال، المهاجرون قد جاءوا طوعاً، وهم يعلمون أنَّ الاندماج كان أمراً متوقعاً منهم. وعندما اختاروا ترك ثقافتهم والمجيء إلى أميركا، فهم قد تخلوا طواعية عن عضويتهم القومية، والحقوق المرتبطة بقوميتهم تلك.

هذا الموقف تجاه النهضة العرقية، تُعبر عنها بوضوح كتابات مايكل والزر (Michael Walzer) الذي يُعد من أبرز المنظرين السياسيين الأميركيين (ومحرر مجلة **ديسنت** (*Dissent*) اليسارية الليبرالية)، وناثان غلازر (Nathan Glazer) الذي يُعد عالماً أميركياً رائداً في علم الاجتماع (ومحرر مجلة اليمين الليبرالية الموسومة **مصلحة الشعب** (*Public Interest*). ووفقاً لـ:

غلازر، إنّ المهاجرين قد جاؤوا إلى هذا البلد لا للحفاظ على اللغات الأجنبية والثقافة ولكن مع النية... في أنْ يصبحوا أميركيين وبأسرع وقت ممكن، وهذا يعني اكتسابهم اللغة الإنجليزية والثقافة الأميركية. وسعوا بجدية إلى التعّرف على لغة وثقافة جديدة توفرها المدارس العامة – كما يفعل العديد من المهاجرين في الوقت الحاضر، أيضاً – وفي حين أنّهم كثيراً ما وجدوا، مع مرور الوقت، وأنّهم قد تأسفوا على ما فقدوه هم وأطفالهم، إلا أنَّ هذا اختيارهم، أكثر منه خيار كان مفروض عليهم (Glazer 1983: 149).

وبالمثل، يرى والزر، أنه نظراً لأنَّ المهاجرين «جاءوا طواعية»، فإنَّ «الدعوة لتقرير المصير» ليس لها أي أساس هنا. كما لم يكن هناك أي أساس أو سبب لرفض اللغة الإنجليزية كلغة عامة (Walzer 1982: 6–7؛10; 1983b: 224).

يؤكّد كلاً من غلازر ووالزر على كيفية اختلاف عملية دمج المهاجرين الطوعيين في المجتمع عن عملية الاستيعاب عند الغزو أو الاستعمار للأقليات القومية في دول أوروبا المتعددة القوميات. ففي الحالة الأخيرة، يكون من الخطأ حرمان «المجتمعات السليمة والمتجذرة» التي «نشأت على أراض كانوا قد شغلوها لعدة قرون» مواكبين تعلم لغة الأم أو الحكم الذاتي المحلي. وفي ظلّ هذه الظروف، يكون التكامل «خياراً مفروضاً» تقاومه الأقليات القومية عادة (وبصورة مسوغة). كما أنَّ إدماج المهاجرين، على النقيض من ذلك، «كان يستهدف الشعوب الأكثر عرضة للتغيير الثقافي، لأنّهم لم يقتلعوا من جذورهم فحسب؛ بل اقتلعوا حتّى من ذاتيتهم. ومهما كانت الضغوط التي دفعتهم إلى العالم الجديد، إلا أنّهم هم اختاروا المجيء، في حين أنَّ هناك آخرين مثلهم، في أسرهم، اختاروا البقاء في وطنهم» (Walzer 1982: 9; cf. Glazer 1983: 227؛283). إنَّ مطالب المجموعات المهاجرة القومية، هي ليست غير مسوغة فحسب، بل هي أيضاً غير موحّدة، لأنَّ كلّ مجموعة سوف تستاء من أي حقوق خاصة تعطى لمجموعات أخرى؛ كما هي غير عملية، لأنَّ الجماعات العرقية الأميركية هي أيضاً «مشتتة، ومختلطة، ومستوعبة، ومتكاملة» لممارسة الحكم الذاتي الجمعي. وفي الواقع، إنَّ أي محاولة لتحويل الجماعات العرقية إلى «مدمجة، وواعية ذاتياً، وللمحافظة على ثقافة الكيانات» الضرورية للاستقلال الذاتي الجمعي الذي يتطلب الإكراه، فإنَّ العديد من المهاجرين قد يفضلون الاندماج في المجتمع السائد، ثقافياً وجغرافياً على السواء. ومن ثمّ، فإنَّ تنفيذ المطالب الجديدة الواسعة لغرض الانتعاش العرقي، سيكون أمراً غير عادل وغير عملي، ومثير للانقسام، وقسري أيضاً (Glazer 1983: 227؛124).

أعتقد أنَّ كلاً من غلازر ووالزر كانا على حقّ في التأكيد على الفرق ما بين المهاجرين والأقليات القومية، وهما على حقّ أيضاً في التركيز على حقيقة أنَّ قرار الهجرة هو (في معظم الحالات) كان قراراً طوعياً. وأعتقد أنَّ هذه الحقيقة قد تؤثر على شرعية مطالبهم. فكما أشرت، سأناقش هذه المسألة في الفصل الخامس، فحينما يكون قدوم المهاجرين طوعياً يمكن أنْ يؤكّد بشكل مشروع حقوق متعددة العرقيات، فذلك يعني أنّهم لا يدعون إلى العدالة للحكم الذاتي القومي[20].

(20) يعترض غلازر نفسه على الحقوق المتعددة العرقيات، حتّى في الحالات التي لا ينظر إليها على أنها مسائل تتعلّق بالحقوق الوطنية أو بالاستقلالية الجماعية، لأنه يعتقد أنَّ مخاطر الإكراه والانقسام أكبر من أنْ توفر دعماً متواضعاً للعنصرية المتعددة العرقيات (1983: 24).

وبالنظر إلى مركزية الهجرة إلى المجتمع الأميركي، فإنّه ليس من المستغرب أنْ يكون الليبراليون معادين جداً لأي علامات قومية كامنة بين الجماعات المهاجرة. ففي بلد ما بُني في الأساس على الهجرة، وفيه من المهاجرين الذين هم من مجموعات لغوية وثقافية من جميع أنحاء العالم تقريباً، فإنَّ أي محاولة جادة لإعادة تعريف الجماعات العرقية كأقليات قومية من شأنها أنْ تقوض نسيج المجتمع ذاته. ولربما يكون الأمر الأكثر إثارة للدهشة هو، أنَّ الليبراليين كانوا معادين جداً لمطالبات الحكومة الذاتية من قبل الأقليات القومية القليلة الموجودة في الولايات المتحدة الأميركية. وبعد التأكيد على الفرق ما بين المهاجرين والأقليات القومية، ربما كان المرء يتوقع أنْ يؤيد والزر وغلازر مطالب الحكم الذاتي للهنود الأميركيين، والبورتوريكيين، وسكان هاواي الأصليين... إلخ. فهذه الجماعات، في نهاية المطاف، هي الشعوب المغزوة والمستعمرة، مثل الأقليات القومية في أوروبا. حيث يدرك غلازر أنَّ هذه المجموعات «تمتلك أكثر بكثير من السمات القومية» (Glazer 1983: 283–284)، وأنّهم يطالبون بالحقوق القومية على أساس الأسباب التي تؤكد أنها غير قابلة للتطبيق على جماعات المهاجرين:

إنَّ كلاً من ذوي البشرة السوداء والناطقين بالإسبانية أشاروا إلى وضع سياسي متميز: لقد جيء بذوي البشرة السوداء كمستعبدين، وأخضعوا المكسيكيين والبورتوريكيين. وتم قهر وغزو الهنود الأميركيين. غير أنَّ تلك المجموعات من ذوي البشرة البيضاء قد جاؤوا مهاجرين أحراراً. وهكذا يمكن للسود، والجماعات الإسبانية، والهنود الأميركيين، وربما بعض الجماعات الأخرى أنْ تقدّم مطالبات أقوى لغرض دعمهم جماهيرياً لتمييز ثقافاتهم عن المجموعات الأوروبية (Glazer 1983: 118).

يتقبل غلازر فكرة أنَّ هناك «قدراً كبيراً من الوزن» في مطالبتهم بالحقوق القومية (Glazer 1983: 119). وبالمثل، فإننا نجد أنَّ منطق حجة والزر يشير إلى، أنَّ هذه الأقليات القومية لا ينبغي لها أنْ تضطر إلى قبول نهج «ليس في المقام الأوّل لنتاج تجربتها»، بل هو «يتكيف مع احتياجات مجتمعات المهاجرين» (Walzer 1982: 6|27).

غير أنَّ الليبراليين في الولايات المتحدة الأميركية، لم يؤيدوا حقوق الأقليات القومية، إذ يتجاهل بعضهم ببساطة وجود مثل هذه الجماعات. وبينما نلاحظ أنَّ كلاً من غلازر ووالزر يعترفان بوجودها، إلا أنّهما يصران على أنَّ «الإهمال الحميد» مناسب لهم وكذلك للمهاجرين. وهكذا يعرب غلازر عن أمله في أنَّ «هذه المجموعات، ومع السياسات العامة المناسبة للقضاء على التمييز والحالة الرديئة، ومع تشجيع التبادل والاستيعاب، لن تصبح مختلفة جداً عن الأوروبي، والمجموعات العرقية الآسيوية، والشعوب المشعوذة، والمرتبطة بالحنين والمشاعر، وأحياناً تتجمّع حول مصالح متميزة» (Glazer 1983: 284). وبالمثل، يأمل والزر بأنَّ تكون السياسات التي

عملت لصالح المهاجرين، أنْ يكون بإمكانها التمدّد بنجاح نحو الأقليات العرقية التي تؤكد الآن مطالبها الخاصة (Walzer 1982: 27; cf. Ogbu 1988: 164-5).

إذن، لماذا يرفض غلازر ووالزر تداعيات حجتهما الخاصة؟ في مرحلة ما، يشير والزر إلى، أنَّ الهنود لا يريدون حقاً حقوقاً قومية: «العنصرية هي العائق الكبير أمام التعددية المتقدمة تماماً، فطالما الهنود والسود الأميركيين موجودين فهي موجودة، ولربما سيتم إغراء حتّى المكسيكيين» بالحقوق القومية. فهذه الادّعاءات الحقوقية القومية سوف لن تكون مغرية، إذا كان لدى الأقليات القومية «نفس الفرص للتنظيم الجماعي والتعبير الثقافي» لما هو عند المجموعات المهاجرة (Walzer 1982: 27). ولكن ليس هناك أي دليل على أنَّ الهنود، على سبيل المثال، يرغبون في الحقوق القومية فحسب، لأنّهم منعوا من أنْ يصبحوا مجموعة عرقية. وفي الواقع، إنَّ هذا الأمر يتعارض تماماً مع تاريخ القبائل الهندية في أميركا أو كندا. حيثُ إنَّ كثيراً ما يتعرض الهنود لضغوط ليصبحوا «مجموعة عرقية أخرى»، لكنهم قاوموا هذا الضغط وحاربوه من أجل حماية وضعهم المتميز. وكما أشرت في وقت سابق، إنَّ الهنود في الواقع يعانون من العنصرية، ولكن العنصرية هم الأكثر اهتماماً بها، هي الإنكار العنصري بأنّهم شعوب متميزة لهم ثقافاتهم ومجتمعاتهم المحلية[21].

في النهاية، إنَّ السبب الرئيسي وراء رفض غلازر ووالزر تلك المطالبات بالحكومة الذاتية للأقليات القومية، هو أنَّ هذه الادّعاءات هي في الواقع «غير أميركية». ووفقاً إلى غلازر، هناك شيء شبيه بأيديولوجية الدولة (State Ideology)، والإجماع الوطني (National Consensus) الذي يُظهر ويجسد ما هو موقف المهاجرين والمجموعات الأقلية التي ستتخذ نحو الإمكانيات البديلة لصيانة المجموعة، وحقوق المجموعات من ناحية، أو الاندماج الفردي والحقوق الفردية من جهة أخرى. .. إنَّ الولايات المتحدة الأميركية، أياً كانت حقائق التمييز والفصل العنصري، هي، كانت بمثابة هوية وطنية موحّدة وجديدة، وهي الهوية الأميركية (Glazer 1978: 100).

وعلى الرغم من أنَّ حقوق الأقليات بطبيعتها ليست غير عادلة، إلا أنها لا تتعارض مع «التوافق الوطني» و»أيديولوجية الدولة».

وبالمثل، يقول والزر، إنَّ مسألة الحقوق الوطنية داخل دولة متعددة القوميات «يجب أنْ يتم

(21) على أية حال، إنَّ الحقيقة التي ترى، أنَّ الهنود قد يختارون أنْ يصبحوا مجموعة عرقية مثل جميع مجاميع الآخرين، لا تظهر أنّهم ليس لهم الحقّ في اختيار غير ذلك (يمكن للناس أنْ يختاروا عدم ممارسة حقوقهم المشروعة). حيث تذكر ادّعاءات والزر بتعليق ثورجود مارشال (Thurgood Marshall) الغريب، أنَّ الهنود يريدون قوانين عمياء الألوان ولكنهم لم يحصلوا على الحكم أو ما يسهل من أجل تقديم الدعاوي القضائية (Friedman 1969: 50). لقد قدم هذا التعليق عندما عمل كمحام للرابطة الوطنية للنهوض بالأشخاص الملونين (National Association for the Advancement of Colored People) (NAACP) خلال قضية براون الخاصة بالفصل العنصري. وبمجرد أنَّ أصبح مارشال في محكمة العدل العليا، تغيرت وجهات نظرة، وأصبح مدافعاً عن الحكم الذاتي الهندي. انظر: Tsosie 1994.

العمل على وضعها بنفسها سياسياً، ويعتمد طابعها الدقيق على التفاهمات المشتركة بين المواطنين، وحول قيمة التنوّع الثقافي، والحكم الذاتي المحلي، وما إلى ذلك. ومن هذه التفاهمات يجب علينا المناشدة عندما نضع حجتنا» (Walzer 1983a: 29). وفي أميركا، قد يرى المجتمع السياسي الأكبر، أنَّ الحقوق القومية «تتنافى مع تقاليدنا التاريخية وتفاهماتنا المشتركة - غير المتناسقة أيضاً، مع أنماط المعيشة المعاصرة، وعميقة الانقسام والمرهِقة»[22] (Walzer 1983 2: 151).

هذا النداء الذي يدعو إلى «أيديولوجية الدولة» أو «التفاهم المشترك» (Shared Under-standings) هو أمر محير. من ناحية أخرى، نجد أنَّ وصف غلازر ووالزر للإجماع المزعوم هو أمر متحيز. حيث يقول كلاً من والزر وغلازر، يجب على الدولة إما أنْ تعترف سياسياً بالجماعات العرقية والقومية، أو تنكر الاعتراف السياسي بكلتا المجموعتين. ولكن لماذا لا يستطيع الإجماع الوطني التأكيد على ما يؤكّدونه هم أنفسهم - الفرق بين الاستيعاب القسري للأقليات القومية والاستيعاب الطوعي للمهاجرين؟ لماذا لا يستطيع الإجماع الوطني الاعتراف بأنَّ الأقليات القومية لديها مطالبات مشروعة لا يفعلها المهاجرون الطوعيون؟ وفي الواقع، إنَّ هذه هي الممارسة الفعلية في الولايات المتحدة الأميركية وكندا. فهؤلاء الهنود، والإنويت، والكنديون الفرنسيون، وسكان هاواي الأصليون، والبورتوريكيون؛ جميعاً لديهم وضع سياسي خاص لا تملكه المجموعات العرقية. وهو ترتيب استمرّ لفترة طويلة الأمد، وليس من الواضح لماذا لا يمكن للبلدان أنْ تواصل دعم الحكم الذاتي للأقليات القومية وليس للجماعات العرقية.

على ما يبدو، أنَّ كلاً من والزر وغلازر كانا يعتقدان أنَّ هذا الترتيب لا يمكن أنْ يكون مستقراً. وبعد التأكيد على أنَّ السياسة «السليمة» هي استيعاب الأقليات القومية، ذهب غلازر إلى التمعّن في «المضاعفات النهائية» (Final Complication):

إذا تحوّلت السياسة العامة باتّجاه نقطة ما، بدلاً من محاولة قمع أو تجاهل وجود مجموعة عرقية تعتبر عنصر مميز في المجتمع الأميركي والحكم، فهو اعتراف بوضع متميز لبعض المجموعات، حيث يبدأ في إرفاق الحقوق التي في القانون العام بعضويتها، ولن تتفاعل مع الآخرين، وستكون في منتصف الطريق نحو الاستيعاب، أي بمعنى أنّهم لن يوضعوا في وضع غير مؤات؟ (Glazer 1983: 284).

(22) في بعض أعماله الأخيرة، يوافق والزر على أنَّ الهنود وغيرهم من الشعوب «المدمجة» في الولايات المتحدة الأميركية، يجب أنْ يكون لهم حقوق قومية معينة (Walzer 1992c: 167). ومع ذلك، فإنّه لا يزال يصرّ في أماكن أخرى على أنَّ الولايات المتحدة الأميركية لا تعترف بأي جماعات قومية ولا ينبغي لها أنْ تعترف بها (Walzer 1992d: 101; 1992b: 9). وقد ينبثق عن هذه القضية النظرية الكامنة وراء «المعاني المشتركة» التي تفترض مسبقاً وجود «مجتمع شخصي» واحد داخل كلّ ولاية، ومن رغبته الواضحة في الاعتقاد بأنَّ الولايات المتحدة هي مجموعة من الشخصيات. ولمناقشات هذه النظرية الكامنة، وأثرها على وصف والزر للمجتمع السياسي الأميركي، انظر: Rosenblum 1984: 585-9; Galston 1989: 120-2; Kymlicka 1989a: ch. 11.

هنا هو جوهر المسألة عند غلازر. الأقليات القومية التي ترغب أنْ يعترف بحقوقها القومية، قد يكون لها العدل والممارسة الراسخة على حدّ سواء، ولكن مشكلتنا هي أننا لسنا اتّحاداً للشعوب (مثل كندا أو الاتّحاد السوفياتي السابق)، ولكن نحن من الدول التي فيها المجموعات العرقية هي بالفعل مشتتة جداً، ومختلطة، ومستوعبة، ومتكاملة للسماح أنْ لا يكون هناك مكاناً للارتباك في السياسة التي تفصل في المعاملة الخاصة بين عرق وآخر. ولكن إذا حاولنا، ومن ثمّ العديد من المجموعات تنتظم في قائمة الانتظار، أو إذا استعدينا للمحاولة، وتعين علينا التخلّي عن أمل الأخوة الكبرى لجميع الأميركيين. .. في مجتمع متعدد الأعراق، فلا يمكن لهذه السياسة إلا أنْ تشجع مجموعة تلو الأخرى على رفع دعاوى المعاملة الخاصة لحمايتها. .. فإنَّ الطلب على معاملة خاصة سيؤدي إلى إغراء المجموعات الأخرى التي لديها بالفعل من قبل أولئك الذين يعتقدون أنّهم يجب أنْ يكونوا ولا يفعلون ذلك (Glazer 1983: 227–229).

إنَّ الاعتراف بالمطالب المشروعة للهنود أو البورتوريكيين، سيجعل الجماعات العرقية الأوروبية والآسيوية، تطالب بمنافع غير شرعية ومثيرة للانقسام، وبالتالي تهدد «الأخوة الكبرى لجميع الأميركيين»[23].

هذه نسخة أخرى من حجة ستيورات مِل حول الحاجة إلى هوية مشتركة لضمان الاستقرار في الديمقراطية. إلا أنه أضاف تحوّلاً جديداً لهذه الحجة. وخلافاً لِمِل، لا يشعر غلازر بالقلق إزاء التأثير المزعزع للاستقرار من الأقليات القومية نفسها على الاستقرار الداخلي. ففي الولايات المتحدة الأميركية، تكون هذه المجموعات صغيرة جداً ومعزولة جغرافيا في تأثيرها على زعزعة

(23) هناك شيء عميق التقييم للثقافات الخاصة حول هذه الحجة، أو على الأقل عن طريقة غلازر ووالزر وما قدماه. ويقول غلازر ووالزر: إنَّ هناك «إجماعاً وطنياً» أو «تفاهم مشترك» لصالح الاستيعاب، ولكنهما يعنيان بوضوح، توافق الآراء بين المجموعات العرقية الأوروبية والآسيوية، لأنّها يعترفان بأنَّ الجماعات الأخرى ترغب باستحصال حقوقها القومية. يقول غلازر أنَّ هذا الإجماع قد أنتج «الإخاء من جميع الأميركيين»، على الرغم من أنه يعترف أنه استبعد السود والهنود والإسبانيين والبورتوريكيين. حيث يقول إنّه ينبغي رفض الحقوق القومية من أجل تجنب الاستياء المتبادل. ولكن ما يأمله حقاً هو أنْ يتجنب هو الاستياءات (غير المبررة) بين المجموعات العرقية الأوروبية والآسيوية، لأنه يعترف بأنَّ الأقليات القومية مستاءة بالفعل (ومشروعة) من إنكار حقوقها القومية. لقد اعتمدت جماعات المهاجرين الطوعية لغة الحقوق القومية بصورة غير شرعية، ومن أجل مكافحة هذا الاتّجاه والانقسام، ينكر غلازر أنَّ الهنود والأقليات القومية الأخرى يعملون على الاستخدام المشروع لتلك اللغة. إذ من الصعب تجنب الاستنتاج بأنَّ الهنود الأميركيين والأقليات القومية الأخرى هم بيادق يجري التضحية بها للحفاظ على القلق الحقيقي عند غلازر - أخوة الجماعات المهاجرة في الولايات المتحدة الأميركية. إذ تؤخذ معتقدات الجماعات العرقية من قبل غلازر على أساس أنها تكونات نهائية «توافق وطني» من «تفاهماتنا المشتركة» ما يشعر به جميع الأميركيين. ونتيجة لذلك، يتم تقييم مطالبات الهنود، ليس من حيث مزاياها الجوهرية، ولكن من حيث تأثيرها المحتمل على «الإخاء» للمجموعات المهاجرة. حيث يتم الدفاع عن التزام غلازر بالإهمال الحميد من خلال التبعية الصريحة لمصالح الأقليات القومية في أخوية الجماعات العرقية. وينطبق الشيء نفسه على حديث والزر حول «الفهم المشترك» للهوية الوطنية في أميركا. وأنا أنتقد هذه المزاعم بمزيد من التعمّق في: Kymlicka 1991.

الاستقرار العام للبلاد. فعلى عكس رجال الدولة لما بعد الحرب، لا يشعر غلازر بالقلق إزاء إمكانيات إنشاء أقاليم قومية في النزاعات الدولية. فالأقليات القومية في الولايات المتحدة الأميركية هي ليست منقسمة.

وبدلاً من ذلك، نجد أنَّ غلازر يشعر بالقلق إزاء التأثير المضاعف للأقليات القومية على الجماعات المهاجرة. كما يساوره القلق من أنَّ حقوق الحكومة الذاتية في الأقليات القومية، ستشجع الجماعات المهاجرة على تقديم ادّعاءات مماثلة. فهل هذه مخاوف واقعية؟ أنا لا اعتقد ذلك. إلا أنني أعتقد أنَّ الفكرة القائلة بأنَّ جماعات المهاجرين تتطلع إلى إنشاء وتكوين ذاتها كأقليات قومية تستند إلى سوء قراءة «إحياء العرقية» (Ethnic Revival). إنَّ الإحياء العرقي لا ينكر الاندماج في المجتمع السائد. وحتّى الجماعات العرقية الأكثر تسييساً، لا ترغب في إعادة تشكيل نفسها كمجتمعات متميزة أو دول ذات حكم ذاتي إلى جانب المجتمع السائد. بل على العكس من ذلك، إنَّ الإحياء العرقي هو في الأساس مسألة ذاتية، وتعبير عن الذات، منفصلة عن مطالبات الإحياء، أو خلق حياة مؤسسية منفصلة. فالناس يريدون أنْ يعّرفوا أنفسهم علناً كأعضاء في مجموعة عرقية، ورؤية الآخرين الذين هم من نفس الهوية في مواقع بارزة من الاحترام أو السلطة (على سبيل المثال في السياسة ووسائل الإعلام، أو في الكتب المدرسية والوثائق الحكومية). هم يطالبون بزيادة الاعتراف بهم وإبرازهم داخل المجتمع السائد. إنَّ إحياء العرقية، بعبارة أخرى، ينطوي على تنقيح شروط الاندماج وليس رفض التكامل (انظر الفصل الخامس، قسم 5).

إذن من أين تمكّن والزر وغلازر الحصول على فكرة، أنَّ الجماعات العرقية تطالب بحقوق قومية؟ في وقت لاحق، قد تكون الفكرة مجرد حقيقة تجسد أنَّ إحياء العرقية بين المهاجرين الأميركيين قد تنشأ في نفس وقت بروز الحركات القومية في أوروبا وكيبيك في كندا. ولكن، كما لاحظ جون ستون (John Stone)، إنَّ هذه مجرد «صدفة حدثت في ذات الوقت المناسب» لا تعني أنَّ هذين التطورين «كانا جزءاً لا يتجزأ من ذات العملية السياسية» (Stone 1985: 101).

يشير بعض المعلقين إلى مطالب خاصة ببرامج العمل الإيجابي باعتبارها دليل على الرغبة في معاملتهم كأقلية قومية. ولكن هذا الأمر باعتقادنا خاطئ. إنَّ مطالب العمل الإيجابي في الاقتصاد السائد هي دليل على الرغبة في الاندماج في مؤسسات المجتمع الأوسع، وليس الرغبة في إقامة مؤسسات مستقلة وحكم ذاتي. كما أنّه ليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد، بأنَّ استيعاب المطالب المشروعة للأقليات القومية سيغير هذا التطلّع للمهاجرين[24].

---

(24) يعتبر كلًا من والزر وغلازر من النقاد المعروفين للعمل الإيجابي (انظر: Glazer 1975; Walzer 1983a: ch. 5)، وهذا ما قد يفسر ميلهما إلى تضخيم عناصرها المناهضة للاندماج أو «الشراكات». إنَّ مطالبة الجماعات المهاجرة الأميركية بالعمل الإيجابي كتعبير عن القومية الكامنة هو أمر لا يمكن تصديقه. وفي الواقع، يبدو أنَّ والزر يعترف بذلك. ويلاحظ أنْ نظام الحصص الشامل داخل المؤسسات العامة يقلل من الشراكات العرقية، لأنه ينتج داخل كلّ

على أية حال، تجدر الإشارة هنا إلى كيفية التضحية بالعدالة من أجل الاستقرار. فلا غلازر ولا والزر اقترحا أنَّ هناك شيء غير عادل أو غير قانوني بشأنِ الحكم الذاتي للأقليات القومية[25]. بل على العكس من ذلك، قدم كلاهما حججاً جدية حول، لماذا ينبغي للأقليات القومية من حيث المبدأ، أنْ تتمتع بمركز سياسي خاص. علاوة على ذلك، أنّهما قد اعترفا بأنَّ «الإجماع الوطني» الذي يرفض هذه الحقوق التي تمّ تحديدها من قبل، حددته الجماعات المستوطنة، لتتناسب مع ظروفهم الخاصة، حيثُ إنَّ الأقليات القومية لا تتقاسم معهم أهدافها. ولكن، كما هو ستيوارت مِل ورجال الدولة لما بعد الحرب، هما يشعران (غلازر ووالزر) أنَّ حقوق الأقليات القومية لا تتفق مع الوحدة السياسية، وإنَّ هذه الأخيرة تتخطّى الأسبق.

بهذا أودّ أن أختتم ملاحظاتي العامة عن تاريخ حقوق الأقليات في إطار التقليد الليبرالي. فقد لاحظت التنوّع الكبير في الآراء بشأنِ هذه الحقوق في إطار التقليد من الدعم القوي إلى القلق العميق. ولكن ما لفت نظري أيضاً هو أنَّ عدد قليل من الليبراليين إن وجدوا، وحتّى وقت قريب جداً، يفترضون أنَّ هذه الحقوق بطبيعتها هي غير لائقة. وحتّى أولئك الليبراليون الذين اعترضوا على حقوق الأقليات، هم أيضاً فعلوا ذلك على أساس الاستقرار، وليس على أساس الحرية أو العدالة، لا بل إنّهم كثيراً ما اعترفوا بأنّهم يسوقون الاستقرار بسعر الظلم.

ومع ذلك، فإنَّ الكثير من الليبراليين المعاصرين اكتسبوا الاعتقاد بأنَّ حقوق الأقليات تتعارض في جوهرها مع المبادئ الليبرالية. إذ يصرّ الليبراليون حتّى اليوم على، أنَّ الالتزام الليبرالي بالحرية الفردية يحول دون قبول الحقوق الجماعية، وأنَّ الالتزام الليبرالي بالحقوق الشاملة (عمى اللون) يحول دون قبول الحقوق الخاصة بكلّ مجموعة. إلا أنَّ هذه التصريحات العارية ليست جزءاً من التقليد الليبرالي. إذ عدد قليل جداً من الليبراليين، حتّى وقت قريب جداً، يفترضون أنَّ المبادئ الليبرالية لا تسمح إلا بالحقوق الفردية العالمية. وهو ما يعتبره الليبراليون المعاصرون، أنْ تكون مبادئ ليبرالية راسخة، وفي الواقع هي لا تتعدى أنْ تكون مجرد إضافات جديدة إلى الكنيسة الليبرالية.

علاوة على ذلك، يمكننا القول إنَّ هذه «المبادئ» الجديدة هي في المقام الأوّل جاءت نتيجة

مجموعة نفس أنماط التعليم والتوظيف، في حين أنَّ «الثقافات المحددة تاريخياً هي بالضرورة تنتج أنماط محددة تاريخياً من الاهتمام والعمل» (Walzer 1982: 23-4). يكتب والزر كما لو كان هذا لغز حول الانتعاش العرقي، وكما لو أنَّ المجموعات العرقية لم تحدّد ما تريد حقاً. ولكن الجماعات العرقية كانت واضحة تماماً، أنها تسعى، في سعيها إلى العمل الإيجابي، إلى الاندماج وليس الحكم الذاتي.

(25) في عمل سابق، اقترح غلازر أنَّ الإهمال الحميد كان سمة مميزة من سمات العدالة الليبرالية (Glazer 1975: 220). ولكنه يقبل في وقت لاحق، أنَّ الدولة التي تعترف بالحقوق القومية قد تكون مجرد أنها «تستجيب لحقوق الإنسان والحقوق المدنية» باعتبارها تتجاهلها (Glazer 1978: 98).

للارتباك والتعميمات المفرطة. لقد بحثت في ثلاثة عوامل تخص تطوير توافق الآراء الليبرالية في فترة ما بعد الحرب، مقابل الحقوق الجماعية المتباينة للمجموعات العرقية والقومية: الخوف الحقيقي على السلام الدولي، والالتزام بالمساواة العرقية، والقلق بشأنِ تصاعد مطالب الجماعات المهاجرة. لعل كلّ منها يعتبر مصدر قلق مشروع، إلا أنَّ كلّ منها قد عُمم بصورة مفرطة. فبعض الحجج هي ضدّ مطالب جماعة معينة، بالاستناد إلى بعض العوامل المحلية (الانضمامية، والفصل العنصري، والهجرة الطوعية) تمّ تعميمها عن طريق الخطأ على جميع حالات التعددية الثقافية. لقد كان التأثير المشترك للعوامل المحلية الثلاثة جميعاً، تشويه للفكر الليبرالي بشأن حقوق الأقليات. إذ من هذا الخلط نشأ الاعتقاد بأنَّ حقوق الأقليات غير عادلة بطبيعتها، وخيانة للمساواة الليبرالية. ولكن هذه التأثيرات التي عكف الليبراليون على دراستها بشكل أوثق، تجادل في العكس مما هو واقع - الأوّل يعترف بنزاهة حقوق الأقليات، ويجادل الثاني والثالث ضدّ مؤسسات سياسية منفصلة للجماعات العرقية والمهاجرة على أسس تتفق مع، لا بل تدعم شرعية الحقوق القومية.

والواقع أنَّ أياً من العوامل الثلاثة هذه، لا يتحدى المطلبين الأساسيين اللذين اقترحتهما سلفاً، والكامنين وراء الدفاع الليبرالي عن حقوق الأقليات: أي أنَّ الحرية الفردية مرتبطة بالانتماء إلى المجموعة القومية؛ وإنَّ الحقوق الخاصة بالجماعات يمكن أنْ تعزز المساواة بين الأقلية والأغلبية.

في الفصلين القادمين، سأعرض نظرية جديدة تستند إلى هذين المطلبين. ولكنني أودّ أوّلاً تفحص تاريخ حقوق الأقليات في التقليد الاشتراكي. هناك أوجه تشابه هامة بين التقليدين (الاشتراكي والليبرالي)، وهذه المقارنة سوف تظهر كذلك، حسبما أعتقد؛ وعليه فإلى أي مدى شكلت حالات الطوارئ التاريخية (وشوهت) المواقف الحديثة تجاه حقوق الأقليات.

5. حقوق الأقليات في التقليد الاشتراكي

قد يتوقع المرء أنْ يكون الاشتراكيون مضيافين لفكرة حقوق المجتمعات الثقافية، لأنَّ المجتمع أو الأخوة (Fraternity) مبدأ أساسي للاشتراكية. ولكن الحقيقة في الواقع هي، أنَّ الاشتراكيين كانوا يشعرون تقليدياً بالعداء تجاه حقوق الأقليات، ولأسباب معينة خاصة بهم.

أوّلاً، كانت الاشتراكية مرتبطة بنظرية معينة للتطور الاجتماعي (Social Evolution Theory). ووفقاً للعديد من الاشتراكيين في القرن التاسع عشر الميلادي، كانت الاشتراكية جزءاً من (إنْ لم يكن تتويجاً) نظرية التطوّر التاريخي (Historical Development Theory). ومعنى التطور، في هذا الرأي، ينطوي على التوسّع. إذ كثيراً ما عرف التطوّر من حيث التوسّع في حجم الوحدات الاجتماعية البشرية من الأُسرة والقبائل إلى المحلية والإقليمية والوطنية، وفي نهاية المطاف العالمية. ولذلك، يجب على المجتمعات الثقافية الأصغر حجماً أنْ تفسح المجال أمام المجتمعات الأكبر حجماً.

على سبيل المثال، تقبل ماركس (Marx) وإنجلز (Engels) الحقّ في «التقسيمات القومية العظيمة في أوروبا» عند الاستقلال. ومن ثمّ دعموا توحيد فرنسا وإيطاليا وبولندا وألمانيا؛ واستقلال المجر وإسبانيا وإنجلترا وروسيا. لكنهما رفضا فكرة أي حقّ لـ «القوميات» الأصغر من هذا القبيل، مثل التشيك والكروات والباسك والويلز والبلغار والرومانيين والسلوفينيين. فالدول العظيمة التي لها هياكل سياسية واقتصادية شديدة المركزية، كانت هي عوامل التطوّر التاريخي. حيث كانت القوميات الأصغر بنظرهما متخلفة وراكدة، واستمرار وجودها «ليس أكثر من مجرد احتجاج على قوة قيادة تاريخية عظيمة». ولعل كلّ المحاولات التي كانت للحفاظ على لغات الأقلية ما هي إلا محاولات مضلّلة؛ لأنَّ اللغة الألمانيّة كانت تعتبر «لغة الحرية» (The Language of Liberty) بالنسبة إلى التشيك في منطقة بوهيميا[26] (Bohemia)، تماماً كما كانت الفرنسية لغة الحرية للبريتونيين[27] [28] ((Bretons.

وعليه، كان من المتوقع أنْ تستوعب هذه «القوميات» الأصغر حجماً واحدة من «القوميات الكبرى» (Great Nations) من دون الاستفادة من أية حقوق للأقليات، سواء كانت حقوقاً لغوية أو استقلالية ذاتية. وعلى العكس من ذلك، كان من حقّ الدول العظيمة التي أنشأتها «قومية كبرى» استخدام «قساوة حديدية» في إخضاع واستيعاب «بقايا الأمم» هذه. فلم يكن فقط حقّ الأمة الألمانيّة في «خضوع واستيعاب وامتصاص» القوميات الأصغر حجماً فحسب، بل أيضاً أنعشت الرسالة الألمانيّة التاريخية، ولفتت إلى «نهائها» التاريخي. وكما قال إنجلز، «بنفس الحقّ الذي أخذت فرنسا بموجبه فلاندرز (Flanders)، ولورين (Lorrain) والألزاس (Alsace)، وعاجلاً أم آجلاً بلجيكا - بنفس الحقّ تأخذ ألمانيا شليسفيغ (Schleswig)؛ فمن حقّ الحضارة أنْ تواجه البربرية التي تتقدّم لإزالة الاستقرار. .. [هذا] هو منطق التطوّر التاريخي».

وكما ناقشنا سابقاً، لم يكن ماركس وإنجلز وحدهما في هذا الرأي. لنتذكر ادّعاء مِل الذي حدد بالقول، أنه من الأفضل كثيراً إلى «الباسك أنْ يستوعبهم الفرنسيين من أنْ يسقطوا على صخوره الخاصة، وهم بقايا نصف وحشية في الأزمنة الماضية، يحومون في مدار عقلهم الصغير» (Mill 1972: 363-4). وفي الواقع، يقول هوبزباوم (Hobsbawm) إنّه «مجرد مفارقة تاريخية» لانتقاد ماركس أو مِل لهذا الرأي الذي شارك فيه كلّ مراقب محايد في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي» (Hobsbawm 1990: 35).

---

(26) منطقة تشكل الجزء الغربي من الجمهورية التشيكية. كانت مملكة سلافية سابقاً وأصبحت مقاطعة في تشيكوسلوفاكيا التي شكلت حديثاً بموجب معاهدة فرساي في عام 1919. (المترجم)

(27) تعني مواطن من بريتاني، وهي منطقة دوقية سابقة في شمال غرب فرنسا تشكل شبه جزيرة بين خليج بسكاي والقناة الإنجليزية. (المترجم)

(28) الاقتباس في هذا هو الفقرة المأخوذة من إنجلز (Engles) «التحالف الدنماركي - البروسي»، مقتبسة من Cummings 1980: 46; and Nimni 1989: 313.

لقد تخلى الاشتراكيون اليوم عن هذا المفهوم العرقي في «حقّ التطوّر التاريخي». إذ هم الآن أكثر عرضة لرؤية تنظر أكثر من أي وقت مضى في المركزية المتزايدة، باعتبارها دليل على الإمبريالية الاقتصادية التي تقوض الديمقراطية المحلية، والتي هي غير حساسة لاحتياجات الناس للمجتمع على نطاق أصغر. وفي الواقع، في حين كان يعتقد ماركس أنَّ الأكبر هو الأفضل، فإنَّ العديد من الاشتراكيين (والبيئيين) يعتقدون الآن أنَّ الأصغر هو أكثر جمالاً. فهم يعتقدون، أنَّ هناك أنواع معينة من العمل المجتمعي والعمل الجماعي قد تكون ممكنة فقط في مجموعات أصغر. ويمكن أنْ تعطي العضوية في هذه المجموعات، شعوراً بالانتماء والمشاركة. ولهذا السبب، يسعى العديد من الاشتراكيين الآن إلى تحقيق اللا مركزية في السلطة، قدر المستطاع على المستوى البلدي أو الإقليمي للحكومة.

لقد افترض بعض الاشتراكيين، أنَّ اللا مركزية ستساعد على تلبية احتياجات الأقليات العرقية والقومية. ولكن هذا ليس صحيحاً بالضرورة. فقد تعمل اللا مركزية في الواقع على عيب جماعات الأقليات. لنمعن النظر في ادّعاءات الشعوب الأصليّة في منطقة الأمازون البرازيلية. لقد قوضت صلاحيات السلطات المتخلفة من المستوى الاتّحادي إلى مستوى الولاية أو المستوى المحلي، مما أضر القبائل الهندية هناك، وذلك لأنَّ المستوطنين من غير السكان الأصليين، هم يشكلون الأغلبية الساحقة على مستوى الولايات والمستوى المحلي. إنَّ حكام الولايات التي تشمل الهنود الأمازون يفضلون المزيد من الاستيطان والتنمية، وقد عارضوا بشدة خطط الحكومة الفيدرالية لإنشاء احتياطيات محلية كبيرة[29]. وهي مشكلة شائعة بعض الشيء، تواجه الشعوب الأصليّة في جميع أنحاء العالم. ولعل أكبر معارضة لمطالبهم هي، غالباً لا تأتي من الحكومة المركزية، بل من الحكومات المحلية وحكومات الولايات في منطقتهم، وقد أثبتت اللا مركزية أنها كارثية بالنسبة لهم.

قد لا تفي اللا مركزية إلا باحتياجات الأقليات القومية، إذا زادت من قدرة الجماعة على الحكم الذاتي. وهذا يعتمد على عوامل كثيرة، بما في ذلك كيفية رسم الحدود، وكيفية توزيع الصلاحيات. على سبيل المثال، في كندا، سوف تساعد اللا مركزية على المستوى الإقليمي الإنويت فقط، إذا أعيد رسم الحدود الإقليمية، لأنهم يشكلون الأغلبية في الإقليم الجديد (انظر الفصل الثاني). وبالمثل، إنَّ اللا مركزية على مستوى البلديات، لن تساعد إلا العصابات الهندية، إذا أعطيت صلاحيات خاصة في تنمية الموارد والسياسة الاجتماعية، التي لم يتم إعطائها (أو مطلوبة)

(29) بصفة عامة، إنَّ الدعم المقدم للمطالبات الهندية في البرازيل يقلل من احتمال وصول المنطقة الأقرب إلى المنطقة المعنية. ويأتي أكبر مستوى من الدعم من أشخاص خارج البلاد الذين ضغطوا على الحكومة الاتّحادية للاعتراف بمطالبات هندية معينة. ومع ذلك، فإنَّ الحكومة الاتّحادية غير قادرة فعلياً على إنفاذ هذه السياسات، بسبب المعارضة على نطاق واسع وعلى الصعيدين المحلي والإقليمي.

إلى مجالس المدن أو المقاطعات. إذن، الفكرة العامة المتمثلة في اللا مركزية، أو في تمكين المجتمعات المحلية، لا يمكن أنْ تستوعب في حدّ ذاتها مطالب المجموعات الثقافية[30].

باختصار، يتطلب الحكم الذاتي، ليس تحقيق اللا مركزية العامة للسلطة، بل الاعتراف الصريح بالمجموعات القومية من خلال أمور مثل الحقوق اللغوية، والمطالبات المتعلّقة بالأراضي، والتوزيع غير المتماثل للسلطات، وإعادة رسم الحدود السياسية. وبصفة عامة، لم يقبل المؤيدون الاشتراكيون بحالة اللا مركزية، بهذه المطالب المطروحة من قبل المجموعات القومية، بل إنّهم كانوا مترددين في منح مركز سياسي للأقليات القومية، باعتبارهم كانوا من مناصري المركزية في وقت سابق.

أحد أسباب هذا الإحجام هو، ميل الاشتراكيون إلى النظر في الاختلافات الثقافية من وجهة نظر سياسية ضيقة، إذن السؤال المطروح هو فقط ما إذا كانت الهويات الثقافية تعزز أو تؤخر النضال السياسي من أجل الاشتراكية. إذ افترض معظم الاشتراكيين أنَّ الهويات العرقية والقومية تشكل عائقاً سياسياً. وكما يقول غارث ستيفنسون (Garth Stevenson)، إنَّ اليسار قد «دافع دائماً عن الخلافات السياسية الأساسية لتكون تلك الطبقة، وأنَّ السياسة تنطوي أساساً على محاولات للتوفيق بين الاختلافات الطبقية. وكان اليسار دائماً يشكّ بالمعايير الثقافية – سواء كانت دينية أو لغوية أو عرقية أو ببساطة جغرافية– التي تعتبر أجهزة مستغلة من قبل الأقوياء اقتصادياً لتقسيم الناس، ولمنعهم من تعريف أنفسهم من حيث التجارب الطبقية المشتركة» (Stevenson 1986: 142). حيث ينظر إلى الوعي القومي على أساس أنه يحول دون تشريد الوعي الطبقي.

ضمن الممارسة العملية، نجد غالباً ما ناشد الاشتراكيون الهوية الثقافية، حيث كان ذلك مفيداً في كسب السلطة أو الحفاظ عليها. لذا، عندما اكتسب البلاشفة السلطة في روسيا، أدركوا أنَّ عليهم أنْ يستوعبوا ثقافات الأقليات، على الرغم من ضغوط ماركس. وفرضوا أنظمة متطورة للحقوق اللغوية والاستقلال الذاتي القومي للأقليات في فضاءات أوروبا الشرقية، وأصبحوا يُعرفون باسم المدافعين المتحمسين لحقوق الأقليات في الأمم المتحدة (Sigler 1983: 186–8). ودعموا الحركات القومية في البلدان غير الشيوعية، على أمل زعزعة استقرار الدول الغربية أو الحلفاء الغربيين في العالم الثالث.

(30) هذا يوازي مشكلة الدفاعات الجماعية للحقوق «الجماعية» (انظر الفصل الثالث). إنَّ تقييم اللا مركزية في حدّ ذاته لا يفسر الطبيعة الخاصة بالجماعة المتباينة في حقوق الحكم الذاتي. إضافة إلى ذلك، هناك العديد من جوانب السياسة الاقتصادية والاجتماعية والبيئية التي لا يمكن التعامل معها بفعالية إلا على المستوى الاتّحادي أو الدولي. وقد ينتج قدر كبير من اللا مركزية في السلطة، وليس في تمكين الأقليات الثقافية، بل ببساطة في ترك الجميع عاجزين عن مواجهة الاتّجاهات الاقتصادية والسياسية العالمية. وهنا أيضاً، لا يمكن تخفيض احتياجات الأقليات القومية إلى لا مركزية عامة وغير متمايزة للسلطة.

ومع ذلك، فقد تمّ تطوير هذه المحاولات الاستراتيجية لاستيعاب المجتمعات الثقافية دون أي نظرية أساسية بشأن قيمة الهوية الثقافية. هناك القليل من التأمل المستمر في التقاليد الاشتراكية حول السبب أو ما إذا كانت العضوية في أقلية قومية بما لها من قيمة، قد تتجاوز دورها الاستراتيجي في النضال من أجل الاشتراكية. وعليه، هناك نقاشات قليلة حول ما هي الاحتياجات البشرية التي يتم الوفاء بها أو تؤدي إلى الإحباط من خلال الحفاظ على، أو فقدان العضوية الثقافية[31]. ونتيجة لذلك، كانت المحاولات الاشتراكية الرامية إلى استيعاب التنوّع إلى حدّ كبير مخصّصة وفي نهاية المطاف غير متماسكة. على سبيل المثال، كان لينين مقتنعاً بأنّه متسق تماماً مع تعزيز المساواة للأقليات القومية من خلال حقوق اللغة ومحدودية أشكال الحكم الذاتي المحلي، بعد قمع الدين والأدب من ثقافته، وإعادة كتابة تاريخها. فالهوية الوطنية، بالنسبة إلى لينين، لا علاقة لها بتاريخ مشترك، أو بقيمة المشاركة في التقاليد الثقافية وتنقيحها. فهي يمكن وصفها بأنها كانت مجرد سفينة فارغة يمكن تعبئتها بمحتوى شيوعي. (لخصّ ستالين في وقت لاحق هذا المبدأ بأنّه، «وطني في شكل، اشتراكي في المحتوى»). ولا داعي للقول، كانت الاستراتيجية هذه فاشلة من حيث تعزيز الاشتراكية واحترام ثقافات الأقليات[32].

لقد عارض بعض الاشتراكيين حقوق الأقليات، لأنَّ الاختلافات القومية قد تحول دون

---

(31) كما يقول إيان كامينغز (Ian Cummings)، تصوّر إنجلز القومية «ليس كمفهوم سوسيولوجي بقدر ما هو أكثر سياسية مباشرة»، مما أدّى به إلى الحكم عليه من حيث الليبرالية أو المحافظة، إلى دعمه أو محاربته إلى الحدّ الذي يتوافق فيه مع متطلبات الحركة السياسية التي ارتبط بها (Cummings 1980: 44). لقد اعترف بعض الاشتراكيين الآخرين، مثل لينين (Lenin) ولوكسمبورغ (Luxemburg)، بأنَّ أشكال الاستيعاب القسرية غير مقبولة، وأنَّ الجماعات الوطنية المضطهدة طورت شعوراً قوياً بالتظلّم الذي يحتاج إلى استيعابه. ولكنهم افترضوا أنَّ التدابير المؤقتة لدعم الأقليات القومية المضطهدة سوف تطفئ أي إحساس بطيء بالقومية، وأنَّ الأقليات الوطنية ستنتقل بعد ذلك طوعاً نحو الاستيعاب. هذا هو مثل افتراض والزر، بأنَّ الأقليات القومية في الولايات المتحدة سوف تتوقّف عن التماس الحقوق القومية بمجرد أنْ يعاملها المجتمع السليم بشكل عادل. وللاستثناء المهم من هذا الرأي الفعال أو التعويضي للعضوية الثقافية ضمن التقليد الاشتراكي، انظر عمل أوتو باور الذي نوقش في (Munck 1985; Nimni 1994: chs 5-7).

(32) بالطبع كانت الحركات القومية التي تهدد السلطة الشيوعية، سواء محلياً أو دولياً، يتم قمعها بلا رحمة. وللاطّلاع على استعراض شامل للسياسة الماركسية تجاه المجموعات الوطنية، انظر Connor 1984. ويمكن رؤية انحراف مماثل بين اليسار الكندي. حيث كان الحزب الديمقراطي الجديد اليساري (The Left-Wing New Democratic Party) أوّل حزب سياسي وطني يؤكّد «الوضع الخاص» لكيبيك في عام 1965، لكنه لا يزال يصدر قرارات بشأنِ السياسة الاقتصادية والاجتماعية الاتّحادية التي ينظر إليها (في كيبيك على الأقل) على أنها تتعارض مع هذا الالتزام (D. Morton 1986: 60-1). وبالمثل، ففي حين أنَّ الحزب الوطني الديمقراطي يؤيد الآن حقاً أصلياً في الحكم الذاتي للسكان الأصليين، فقد أيد في عام 1969م الاقتراح الليبرالي بإلغاء الوضع الخاص للهنود. وبينما يؤيد الحزب الوطني سياسة التعددية الثقافية، فإنَّ العديد من القادة السابقين مثل ج. س. ودزوورث (J. S. Woodsworth) كانوا منتقدي «الكنديين المتواصلين»، وعارضوا اتّجاه المهاجرين من بلد واحد إلى الاستقرار معاً، لأنَّ ذلك أدّى إلى إبطاء عملية الاستيعاب (Woodsworth 1972). وسيكون من الصعب تحديد حساب متماسك لقيمة العضوية الثقافية التي تقوم عليها هذه التحوّلات.

الشعور بالتضامن اللازم لتحقيق العدالة الاجتماعية. إنَّ جدوى الاشتراكية، بمبدأها التقليدي للتوزيع حسب الحاجة، يفترض مسبقاً أنْ يكون مواطنو البلد مستعدين لتقديم تضحيات لبعضهم البعض. حيث يعتقد بعض الاشتراكيين أنَّ هذا ليس ممكناً، إلا عندما يتقاسم المواطنون نفس الهوية الوطنية. فوفقاً لدايفد ميلر (David Miller)، على سبيل المثال، إنَّ العدالة المتساوية (Egalitarian Justice) لا يمكن تحقيقها، إلا إذا كان المواطنون ملتزمين ببعضهم البعض بـ «الروابط المشتركة» (Common Ties) من خلال شعور قوي بـ «العضوية المشتركة» (Common Membership) و«الهوية المشتركة» (Common Identity) التي يجب أنْ تكون موجودة على المستوى الوطني. وبما أنَّ «الثقافات الفرعية تهدد بتقويض الشعور الشامل بالهوية»، إذن يجب على الدولة أنْ تعزز «الهوية المشتركة باعتبارهم مواطنين، بصورة أقوى من الهويات المنفصلة [كأفراد] وكأعضاء في مجموعات عرقية أو قطاعات أخرى». وبقدر ما تعتبر الأقليات القومية نفسها شعباً متميزاً، وليس مجرد جزء من التركيبة العرقية لأمة مشتركة، فإنّه لا يمكن استيعاب مطالباتهم. ويجب عليهم إما الانفصال أو الاستيعاب (Miller 1989: 237|279|284|288).

هذه نسخة أخرى من موقف ستيوارت مِل. ومثلما رأى ستيوارت مِل أنَّ «الرأي العام الموحّد» (United Public Opinion) هو أمرٌ ضروري لعمل المؤسسات الليبرالية، فهو مستحيل أيضاً بدون لغة مشتركة وهوية وطنية (Mill 1972: 230)، لذلك يعتقد ميلر أنَّ «الغرض المشترك» (Common Purpose) ضروري للمؤسسات الاشتراكية وهو ممكن فقط في دولة الوطنية(Miller 1988-9)[33].

إنَّ مسألة ما إذا كان هناك احتمال أنْ يكون هناك تضامن حقيقي في دولة متعددة القوميات، قد يسمح لأممها المكونة بأنَّ يكون لها حكم ذاتي، هي مسألة هامة، سأعود إليها في الفصل التاسع. ولكن تجدر الإشارة إلى، أنَّ موقف ميلر قد يفترض أنَّ الاستيعاب هو خيار قابل للتطبيق- أي أنَّ الدولة لديها القدرة على تعزيز الهوية الوطنية المشتركة بين جميع المواطنين، التي من شأنها أنْ تحل محل الأقلية القومية أو تكون لها الأسبقية على الهوية الحالية. ولكن كما سأروي في الفصلين الخامس والتاسع، ليس من الواضح أنَّ هذا سيكون فعالاً فعلاً. فإذا كان الناس مرتبطين بلغتهم وثقافتهم بصورة عميقة بما فيه الكفاية، فإنَّ محاولة كبت الهوية الثقافية ومطالبات الأقليات القومية بحكومات ذاتية، قد تؤدي ببساطة إلى تفاقم مستوى الاغتراب والانقسام. (وفي هذا الصدد، ربما

(33) في آخر أعماله، يعدل ميلر وجهة نظره إلى حدّ ما. ويشير إلى أنَّ الدول المتعددة القوميات يمكن أنْ تكون ممكنة ما دامت الأقليات القومية لا تملك هوية مختلفة جذرياً عن الأمة ذات الأغلبية. ففي بعض الحالات، يمكن تفسير الهويات القومية لكلّ مجموعة من المجموعات المكونة بطريقة تجعلها متسقة مع هوية مشتركة شاملة. ولعل ما يهم حقاً هو أنَّ الناس يشتركون في الهوية الوطنية، ولكن يمكنهم مشاركة «الثقافة العامة» (Miller 1993). ومع ذلك، فإنّه في بعض الأماكن، لا يزال يعني أنَّ الاختلافات في اللغة تؤدي إلى هويات وطنية غير متوافقة جذرياً لا يمكن التوفيق بينها في ثقافة عامة مشتركة.

كان مِل أكثر واقعية في قبوله إنشاء هوية وطنية مشتركة، داخل دولة متعددة القوميات تتطلب الاستيعاب القسري للأقليات القومية).

لأسباب متنوعة، عارض التقليد الاشتراكي عموماً حقوق الأقليات. إذ كثيراً ما يفسر ذلك من حيث الماركسية بالالتزام الاشتراكي الطوباوي نحو «النزعة الدولية» (Internationalism) - أي الادّعاء بأنَّ عمال العالم سوف يتوحدون، وأنَّ المجتمع غير الطبقي سيتجاوز الانقسامات الوطنية. وهو تفسير غير مفيد. ففي الواقع، إنَّ هذا التفسير يقع بنفس الخطأ الذي وقع فيه أولئك الذين يفسرون العداء الليبرالي لحقوق الأقليات حين يعتبرون الليبرالية «فردية مجردة» (Abstract Individualism). وكثيراً ما يجادل نقاد الليبراليين بأنَّ الليبراليين يتصورون أنَّ الفرد ذرة منفردة مستقلة عن بيئتها الثقافية قبلياً، وهذا هو السبب الذي يجعل الليبراليون يعارضون حقوق الأقليات[34].

قد لا يعتبر أياً من هذه التفسيرات مفيداً، إذ لا يمكن لأي منهم أنْ يفسر طبيعة وتطور الآراء التي اعتمدها بالفعل الاشتراكيون والليبراليون على مرّ السنين[35]. والحقيقة هي أنَّ معظم الاشتراكيين (مثل العديد من الليبراليين) قد عملوا مع نموذج للدولة الوطنية. ولم يحاولوا تجاوز جميع الانقسامات الوطنية، بل افترضوا أنَّ الدولة الاشتراكية يجب أنْ تتضمّن وتعزز هوية وطنية واحدة. وكما ناقشنا، هناك أسباب متنوعة لذلك - النظرة الدونية للثقافات الصغيرة، والتقييم الاستراتيجي لشروط الحصول على السلطة الشيوعية والحفاظ عليها، والقلق بشأنِ تطوير إحساس فعال بالعدالة. ونتيجة لهذه العوامل أصبح مِل واضحاً في سعيه نحو السعي إلى استيعاب ثقافات الأقليات (أو «القوميات») في ثقافات أكبر (الدول العظيمة).

إنَّ تفسير المعارضة الاشتراكية لمجموعة حقوق متباينة من حيث «النزعة الدولية»، أو شرح المعارضة الليبرالية من حيث «الفردية المجردة»، قد يكون تفسيراً يحجب الوضع الحقيقي. ولعل الحقيقة تكمن في فحوى قبول الليبراليون والاشتراكيون وجود مجموعات قومية، وقيمة الهويات القومية. فكلاهما يدرك أنَّ مبادئهما تفترض مسبقاً وجود مجموعات قومية بين الفرد المجرد والإنسانية العالمية. والمشكلة هي أنها غالباً ما تدعم وجود وهوية قومية للأغلبية، مع إهمال الأقليات القومية أو تشويهها. فالإشارات إلى النزعة الدولية والفردية الليبرالية لا تساعد في

(34) انظر المراجع في:Kymlicka 1989a: 255. يتجلى هذا التفسير في الادّعاءات المجتمعية الأخيرة بأنَّ الليبرالية تعتمد على مفهوم الذات التي لا تعرقلها الملاحقات الاجتماعية التي تمارس حريتها بالتحديد من خلال تجريد نفسها من وضعها الثقافي- انظر:MacIntyre 1981: ch. 15; Sandel 1982: 150-65; Bell 1993: 24-54; Taylor 1985.

(35) لاحظ أنَّ أياً من العوامل الثلاثة التي شكلت وجهات نظر ليبرالية ما بعد الحرب، قد تنطوي على إنكار أنَّ حرية الإنسان وهويته مرتبطة بالعضوية الثقافية.

فهم هذا التفاوت. وحقاً، قد يجعل هذا التفاوت غير المرئي من خلال التظاهر، بأنَّ الاشتراكيين والليبراليين يهملون جميع المجموعات الثقافية على حدّ سواء.

في نهاية المطاف، أنا أعتقد أنَّ مطالب الأقليات القومية والجماعات العرقية تثير تحدّياً عميقاً لجميع التقاليد السياسية الغربية. فقد تشكلت كلّ هذه التقاليد، ضمناً أو صراحة من خلال نفس التأثيرات التاريخية التي شكلت التفكير الليبرالي. وقد أدينوا جميعاً بافتراضاتهم العرقية، أو الإفراط في تعميم حالات معينة، أو الخلط بين استراتيجية سياسية طارئة ومبدأ أخلاقي دائم. إنَّ مهمة وضع نظرية متسقة ومبدئية لحقوق الأقليات هي ليست مهمة يواجهها الليبراليون وحدهم، بل هي مهمة إنسانية عالمية.

الفصل الخامس

الحرية والثقافة

يهدف هذا الكتاب إلى تطوير نهج ليبرالي متميز لحقوق الأقليات. وهو ما يختلف عن تطوير النهج الليبرالي التقليدي، لأنه لا يوجد نهج تقليدي واحد. لقد كان هناك تنوع مذهل في وجهات النظر داخل التقليد الليبرالي، ولعل معظم هذا التنوّع قد شكلته حالات طوارئ تاريخية ومقتضيات سياسية. لذا، ومن أجل تحديد نهج ليبرالي واضح، علينا أنْ نبدأ من جديد. فنحن بحاجة إلى وضع المبادئ الأساسية لليبرالية بوضوح، ومن ثمّ نستقصي كيف أنها تؤثر على مطالب الأقليات العرقية والقومية.

إنَّ مبادئ الليبرالية الأساسية هي بالطبع مبادئ الحرية الفردية. إذ لا يمكن بالنسبة إلى الليبراليين، إلا أنْ يؤيدوا حقوق الأقليات، بقدر ما تتفق مع احترام حرية الأفراد أو استقلاليتهم. في هذا الفصل، سأبين أنَّ حقوق الأقليات لا تتفق فقط مع الحرية الفردية، ولكن يمكن فعلاً تعزيز ذلك. إذ سوف أدافع عن هذه الفكرة – في النظريات الليبرالية السابقة – لأنَّ «قضية الحرية» غالباً ما «تجسد أساسها في الحكم الذاتي لمجموعة قومية» (Barker 1948: 248).

بالتأكيد، أنَّ بعض الجماعات العرقية والقومية، هي غير ليبرالية (Illiberal) بعمق، وتسعى إلى قمع أعضائها بدلاً من دعم حريتهم. وفي ظلّ هذه الظروف، قد يؤدي الانخراط في مطالب جماعات الأقليات إلى انتهاكات جسيمة لأبسط حريات الأفراد. ولكن في حالات أخرى، يمكن أنْ يؤدي احترام حقوق الأقليات إلى توسيع نطاق حرية الأفراد، لأنَّ الحرية ترتبط ارتباطاً وثيقاً وتعتمد على الثقافة. إذن، هدفي في هذا الفصل هو تتبع هذا الارتباط بين الحرية والثقافة.

سأبدأ بوصف نوع «الثقافة» الذي أعتقد أنه ذو صلة خاصة بالحرية الفردية (القسم الأوّل).

حيث ينقسم العالم الحديث إلى ما أُسمّيه «الثقافات المجتمعية» (Cultures Societal)، التي تغطي ممارساتها ومؤسساتها كامل نطاق الأنشطة البشرية التي تشمل بما في ذلك الحياة العامة والخاصة. إذ عادةً ما ترتبط هذه الثقافات المجتمعية بالمجموعات القومية. لذا سأحاول أنَّ أشرح لماذا ترتبط الحرية الفردية ارتباطاً وثيقاً بعضوية هذه الثقافات. وهو ما سيتطلب مناقشة موجزة لمفهوم الحرية، الذي يعتبر أمر أساسي للتقاليد الليبرالية (القسم الثاني). ومن ثمّ سأعرض بذلك كيف تعتمد هذه الحرية على وجود ثقافة مجتمعية (القسم الثالث)، ولماذا من المهم أنْ تحصل الأقليات على ثقافتها الخاصة (القسم الرابع). وسأطرح أيضاً مسألة ما إذا كان ينبغي منح الجماعات المهاجرة الحقوق، والموارد اللازمة للحفاظ على ثقافة مجتمعية متميزة، وكيف ينبغي على الليبراليين أنْ يستجيبوا للثقافات التي هي غير ليبرالية (القسم الخامس).

لعل هدفي هو إظهار أنَّ الحرية الليبرالية لحرية الاختيار لها شروط ثقافية معينة مسبقة، ومن ثمّ يجب إدراج قضايا العضوية الثقافية في المبادئ الليبرالية. سنناقش ذلك في الفصل التالي المتعلق بحقوق المجموعة العرقية المتباينة، والأقليات القومية التي تندرج ضمن نظرية أكبر للعدالة الليبرالية.

1. تعريف الثقافات

كما ذكرت في الفصل الثاني، قد استخدم مصطلح «الثقافة» لتغطية جميع الفئات من عصابات المراهقين وحتّى الحضارات العالمية. إلا أنْ نوع الثقافة الذي سأركز عليه هو ثقافة مجتمعية – هي ثقافة توفر لأعضائها طرقاً مجدية للحياة عبر مجموعة كاملة من الأنشطة البشرية، بما في ذلك الحياة الاجتماعية والتعليمية والدينية والترفيهية والاقتصادية التي تشمل كلاً من المجالين العام والخاص. وعليه، قد تميل هذه الثقافات إلى أنْ تكون مركزة إقليمياً، وتستند إلى لغة مشتركة[1].

لقد دعوت هذه الثقافات بـ «الثقافات المجتمعية»، للتأكيد على أنها لا تنطوي على مجرد ذكريات أو قيم مشتركة، بل هي أيضاً مؤسسات وممارسات مشتركة. ويرى رونالد دوركين (Ronald Dworkin)، أنَّ أعضاء الثقافة لديهم «المفردات المشتركة من التقليد والعُرف» (Dworkin 1985: 231). ولكن هذا قد يعطينا صورة مجردة أو أثيرية عن الثقافات. ففي حالة الثقافة المجتمعية، نجد إنَّ هذه المفردات المشتركة هي مفردات يومية للحياة الاجتماعية، المجسدة في الممارسات التي تغطي معظم مجالات النشاط البشري. وفي العالم الحديث، تعني الثقافة المتجسدة في الحياة الاجتماعية، أنه يجب تجسيدها مؤسسياً – في المدارس، والإعلام، والاقتصاد، والحكومة... إلخ.

(1) من أجل استكشاف مثير للاهتمام لفكرة «المجتمع»، ومتطلباته لمستوى معين من الاكتمال المؤسسي والاستمرارية بين الأجيال، انظر: Copp 1992.

هذه «الثقافات المجتمعية» لم تكن موجودة دائماً، وهي ترتبط بشكل وثيق بعملية التحديث (Gellner 1983). إذ يشمل التحديث نشر ثقافة موحّدة في مجتمع ما، بما في ذلك لغة موحّدة، تتجسّد في المؤسسات الاقتصادية والسياسية والتعليمية المشتركة. وقد يحدث هذا لعدة أسباب، بل هو شرط وظيفي للاقتصاد الحديث، مع حاجتها إلى الهاتف المحمول، والمتعلمين، والقوة العاملة التي تقرأ وتكتب. من ناحية ثانية، إنها تعكس الحاجة إلى مستوى عال من التضامن داخل الدول الديمقراطية الحديثة. إنَّ هذا النوع من التضامن الضروري لدولة الرفاه يتطلب، أنْ يكون لدى المواطنين شعور قوي بالهوية المشتركة والعضوية المشتركة، بحيث يتم تقديم التضحيات لبعضهم البعض، كما يفترض أنَّ تتطلب هذه الهوية المشتركة (أو على الأقل أنْ تكون ميسرة) لغة وتاريخ مشترك. من ناحية ثالثة، يبدو أنْ نشر ثقافة مشتركة يتطلب الالتزام الحديث بتكافؤ الفرص. فقد اعتبر توفير التعليم العام الموحّد في جميع أنحاء المجتمع، على سبيل المثال، أمراً ضرورياً لضمان تكافؤ الفرص للأشخاص من مختلف الفئات والأجناس ومناطق المجتمع[2].

يكتب معظم الليبراليين المعاصرين كما لو أنَّ عملية بناء ثقافة مشتركة، قد تمتد في جميع أنحاء البلاد، بحيث لا يوجد سوى ثقافة واحدة من هذا القبيل في كلّ بلد. على سبيل المثال، يشير دوركين إلى، أنَّ الولايات المتحدة تحتوي على «هيكل ثقافي» (Cultural Structure) واحد قائم على «لغة مشتركة» (Shared Language) (Dworkin 1985: 232-3; 1989: 488). فالادّعاء بأنَّ، جميع الأميركيين يشتركون بثقافة مشتركة مبنية على أساس اللغة الإنجليزية ما هو إلا كذبة واضحة المعالم. ومع ذلك نجد أنَّ هناك نواة للحقيقة في هذا القصد. إذ أدمجت الولايات المتحدة الأميركية عدداً غير عادي من الناس من خلفيات مختلفة جداً بالثقافة المشتركة. فالغالبية العظمى من الأميركيين في الواقع، يتشاركون في نفس الثقافة المجتمعية، على أساس اللغة الإنجليزية. وفي أوقات وأماكن أخرى، كثيراً ما يفترض أنَّ الاختلافات في العرق والأصل والمنطقة والطبقة ونوع الجنس والدين، ما هو إلا تحوّل من دون إمكانية وجود ثقافة مشتركة. ولكن في الولايات المتحدة الأميركية، وغيرها من المجتمعات الحديثة، تعتبر الثقافة المشتركة حالة رخاء، ودمج لمجموعة غنية من المجموعات.

وعليه، إذا لم تكن هناك ثقافة واحدة في الولايات المتحدة، فهناك ثقافة مهيمنة تضم معظم الأميركيين، وينتمي أولئك الذين يقعون خارجها إلى عدد قليل نسبياً من ثقافات الأقليات. ولفهم القوة التكاملية المثيرة للإعجاب من هذه الثقافة المشتركة، لا بل أيضاً فهم حدودها، يجدر النظر في كيفية ارتباط المهاجرين والأقليات القومية بالثقافة الأميركية السائدة. فعندما يأتي المهاجرون

(2) مثلًا تشير الدراسات الأميركية إلى «انهيار شبه كامل في نقل اللغات غير الإنجليزية بين الأجيال الثانية والثالثة» (Steinberg 1981: 45). ولعل أحد الأسباب التي تجعل اللغات التي لا تحقق وضع لغة عامة، هو أنه من غير المرجح أنْ تبقى اللغة على قيد الحياة، وأنَّ الناس يفتقرون إلى الفرصة أو الحافز لاستخدامها وتطويرها بطرق محفزة إدراكياً (Skutnabb-Kangas 1988).

إلى الولايات المتحدة الأميركية، يجلبون لغتهم ورواياتهم التاريخية. لكنهم تركوا وراءهم مجموعة من الممارسات المؤسسية التي أجريت بلغتهم الأم، والتي وفرت في الواقع طرقاً ثقافية هامة لحياة للناس في وطنهم الأصلي. لقد جلبوا معهم «المفردات المشتركة من التقاليد والعرف»، ولكنهم اقتلعوا أنفسهم من الممارسات الاجتماعية التي كانت تشير إليها تلك المفردات المشار إليها أصلاً والمحركة للشعور.

يأمل بعض المهاجرين في إعادة خلق هذه الممارسات في مجملها في بلدهم الجديد. ولكن هذا أمر مستحيل فعلياً من دون دعم حكومي كبير، وهو أمر نادراً ما يتم تقديمه. فكما رأينا في الفصلين الثاني والثالث، تهدف سياسة الهجرة في الولايات المتحدة الأميركية، إلى إدماج المهاجرين في إطار الثقافة الحالية الناطقة بالإنجليزية. إذ يأتي المهاجرون كأفراد أو أُسر، وليس مجتمعات بأكملها، ويستقرون في جميع أنحاء البلاد، بدلاً من تشكيل «أوطان». ومن المتوقع أنْ يتعلموا اللغة الإنجليزية والتاريخ الأميركي، وأنْ يتكلموا اللغة الإنجليزية في الحياة العامة - على سبيل المثال، في المدرسة، والعمل، وعند التفاعل مع الحكومات والهيئات العامة الأخرى. (سأناقش أدناه ما إذا كان هذا مشروعاً أم لا).

لم يعدّ من المتوقع أنْ يستوعب المهاجرون تماماً معايير وأعراف الثقافة المهيمنة، بل يشجعون بالفعل على الحفاظ على بعض جوانب خصوصيتهم العرقية. ولكن هذا الالتزام «بالتعددية الثقافية» أو «تعدد الأعراق» ما هو إلا ذلك التحوّل المجتمعي في كيفية إدماج المهاجرين في الثقافة السائدة، وليس ما إذا كانوا يندمجون أم لا. لذا إنَّ رفض «الأنجلو - كونفورميتي» لهذا المسار، قد ينطوي في المقام الأوّل على تأكيد حقّ المهاجرين في الحفاظ على تراثهم العرقي في المجال الخاص - في المنزل، وفي الجمعيات التطوّعية. وإلى حدٍ قليل، إنها تنطوي أيضاً على إصلاح المؤسسات العامة للثقافة المهيمنة من أجل توفير بعض الاعتراف أو الإيواء لتراثها. لكنّها لم تشمل إنشاء ثقافات مجتمعية متميزة ومؤسسية كاملة جنباً إلى جنب مع مجتمع الناطقين بالإنجليزية. (بمعنى «اكتمال مؤسسي» (Institutionally Complete)، أعني أنْ يحتوي على مجموعة كاملة من المؤسسات الاجتماعية والتعليمية والاقتصادية والسياسية التي تشمل الحياة العامة والخاصة على حدٍ سواء).

في ظلّ هذه الظروف، غالباً ما يتحدث المهاجرون لغة الأم في المنزل، ويمررونها بذلك إلى أطفالهم، إلا أنَّ الجيل الثالث من المهاجرين نجد أنَّ لغتهم الأم قد أصبحت الإنجليزية، وبات فقدان لغتهم الأصليّة يحدث بشكل متزايد. فقد تسارعت هذه العملية، بطبيعة الحال من خلال الحقيقة المتجسدة بكون التعليم العام لا يقدم إلا باللغة الإنجليزية. وفي الواقع من الصعب جداً على اللغات البقاء في المجتمعات الصناعية الحديثة ما لم تستخدم في الحياة العامة. وبالنظر إلى انتشار التعليم الموحّد، وارتفاع الطلب على العمل على محو الأمية في العمل، والتفاعل الواسع النطاق مع الوكالات الحكومية، فإنَّ أية لغة لا تعتبر لغة عامة فإنها ستصبح لغة مهمشة جداً، ومن

المرجح إنها لا تبقى حية إلا بين نخبة معينة، أو على شكل طقوسي، ليس باعتبارها لغة حية ونامية تستند إلى ثقافة مزدهرة. لذلك، في حين أنَّ هناك العديد من الجوانب التراثية الخاصة بالمهاجرين، فإنّهم سوف يسعون للمحافظة عليها والاعتزاز بها، كما أنَّ هذا لن يأخذ شكل إعادة خلق ثقافة مجتمعية منفصلة، بل الإسهام بخيارات ووجهات نظر جديدة للثقافة الناطقة بالإنجليزية بصورة أكبر، مما يجعلها أكثر ثراءاً وتنوعاً. فبالنسبة للجيل الثالث، إذا لم يكن عاجلاً، فآجلاً سيتعلم لغة الأم الأصليّة على عكس تعلم أي لغة أجنبية. وإنَّ تعلّم لغة قديمة ربما سيكون وسام هواية أو مهارة في الأعمال، ولكن بالنسبة للأطفال المهاجرين، فإنَّ الثقافة الناطقة بالإنجليزية هي التي تحدّد خياراتهم، وليست الثقافة التي اقتلع منها آباءهم[3].

تعتبر حالة الأقليات القومية في الولايات المتحدة الأميركية – أي المجموعات التي تمّ دمج موطنها من خلال الغزو أو الاستعمار أو الاتّحاد – مختلفة جداً. ففي وقت إدراج هذه الأقليات القومية في الدولة الأميركية الكبرى، شكلت كلّ مجموعة منها ثقافة مجتمعية مستمرة، منفصلة عن الثقافة الناطقة بالإنجليزية. كما لم يكن عليها أنْ تعيد خلق ثقافتها في أرض جديدة، لأنَّ لغتها وسرديتها التاريخية تجسدت بالفعل في مجموعة كاملة من الممارسات والمؤسسات الاجتماعية، التي تشمل جميع جوانب الحياة الاجتماعية. حيث حددت هذه الممارسات والمؤسسات، مجموعة من الخيارات المفيدة اجتماعياً لأعضائها.

لقد حاربت هذه الجماعات للحفاظ على وجودها كثقافات مجتمعية متميزة، وإنْ لم تكن جميعها قد منحت حقوق اللغة والحكم الذاتي اللازمة للقيام بذلك. ناهيك في الواقع، أنَّ بعض الجماعات قد واجهت ضغوطاً هائلة للاستيعاب. ففي حالة الكثير من القبائل الهندية، على سبيل المثال، كان هناك حظر على استخدام لغتهم الأم، ومحاولات لكسر أراضيهم للاستيطان حتّى يصبحوا أقليات في مواطنهم التاريخية. ومع ذلك، فقد استمرّت، وأصبح وضعها باعتبارها حكومة محلية، «أمم تابعة محلياً»، الآن صارت أكثر اعترافاً راسخاً من ذي قبل. فالتصميم والإصرار الذي أظهروه في الحفاظ على وجودهم كثقافات متميزة، على الرغم من هذه الضغوطات الاقتصادية والسياسية الهائلة، بينت القيمة التي يعلقونها على الاحتفاظ بعضوية ثقافتهم. لذلك فإنَّ الوضع النموذجي

(3) كما يلاحظ كلارك (Clarke)، إنَّ اللغة في بعض الأحيان هي «إنجاز تقني» (Technical Accomplishment)، وأحياناً هي «الدعم الرئيسي لهوية ثقافية متميزة» (Clarke 1934: 20). ومع مرور الوقت، تتحوّل لغة المهاجرين من لغة متأخرة إلى لغة أولية. كما يفقد المهاجرون ببطء لغتهم الأم، لذلك في الوقت نفسه، ونتيجة لذلك، فإنَّ اللغة المهيمنة (بمعنى مختلف) أخذت بعيداً عن المتكلمين اللغة العرقية الأصليّة. أي أنه عندما يصبح المهاجرون أعضاء في الثقافة الناطقة بالإنجليزية الكبيرة، فإنَّ أحفاد المستوطنين الأنجلوساكسونيين الأصليين ينقطعون عن القول بأنّهم يمتلكون الحقّ حصراً أو متميزاً في تطوير اللغة الإنجليزية واستخدامها. ويساعد ذلك على تفسير سبب اختلاف اللغة الإنجليزية في أميركا الشمالية عن اللغة الإنجليزية في بريطانيا، حيث لا يزال الأنجلوسكسون يمثلون الأغلبية الساحقة من المتحدثين بهذه للغة (Johnson 1973: 117).

للمجموعات المهاجرة والأقليات القومية مختلف جداً. وبالطبع سأقوم بتبسيط التباين. حيث يختلف إلى حدّ كبير المدى الذي يسمح به لمجموعات المهاجرين أو تشجع على الاندماج، باعتبار أنَّ مدى قدرة الأقليات القومية على الحفاظ على ثقافة منفصلة هي مسألة نسبية (انظر أدناه).

ولكن، كقاعدة عامة، سواء في الولايات المتحدة أو في الديمقراطيات الغربية الأخرى، كان للثقافات المهيمنة نجاح في استيعاب المجموعات الوطنية أقل بكثير من استيعاب المجموعات العرقية. ففي الدول المتعددة القوميات، قاومت الأقليات القومية الاندماج في الثقافة المشتركة، وسعت بدلاً من ذلك إلى حماية وجودها المنفصل، من خلال توطيد ثقافاتها المجتمعية. فالقبائل الهندية الأميركية والبورتوريكيون، مثل الشعوب الأصليّة والكيبيكيون في كندا، ليست مجرد مجموعات فرعية ضمن ثقافة مشتركة، بل هي ثقافات مجتمعية متميزة حقاً. وباختصار، ومن أجل ديمومة إبقاء الثقافة والتطوّر في العالم الحديث، ونظراً للضغوط الممارسة نحو خلق ثقافة مشتركة واحدة في كلّ بلد، يجب أنْ تكون هناك ثقافة مجتمعية[4]. ونظراً للأهمية الهائلة للمؤسسات الاجتماعية في حياتنا، وفي تحديد خياراتنا، فإنَّ أي ثقافة لا تشكل ثقافة مجتمعية، ستتقلّص وتتهمش بصورة متنامية. إنَّ القدرة والدافع لتشكيل والحفاظ على هذه الثقافة المتميزة هي سمة «الأمم» أو «الشعوب» (أي المجتمعات المتميزة ثقافياً والمتمركزة جغرافياً والمجتمعات المكتملة مؤسسياً). ومن ثمّ، فإنَّ هذه الثقافات المجتمعية، قد تميل في نهاية المطاف لكي تكون ثقافات وطنية.

لقد أُكدت هذه العلاقة باتّجاه آخر، هو من خلال الدراسات القومية. خلص معظم محللي القومية إلى، أنَّ السِّمة المميِّزة للأمم هي أنها «ثقافات منتشرة» (Pervasive Cultures) أو «ثقافات طوقية» (Encompassing Cultures)، أو «ثقافات تنظيمية» (A.) (Organizational Cultures) (Smith 1986: 2; Margalit and Raz 1990: 444; Tamir 1993; Poole 1993). وباختصار تماماً، كما أنَّ الثقافات المجتمعية هي تقريباً ثقافات وطنية دائماً، فإنّه دائماً ما تعتبر القوميات هي تقريباً ثقافات مجتمعية ثابتة.

---

(4) في أوقات سابقة، لم يكن على الثقافات أنْ تشكل ثقافة مجتمعية للبقاء على قيد الحياة، حيث كان هناك عدد أقل من المؤسسات على مستوى المجتمع لتشكيل خيارات الناس. (لم تكن لغة المدارس الحكومية مشكلة، عندما لم تكن هناك مدارس حكومية). والواقع أنَّ فكرة «الثقافة المجتمعية» هي فكرة حديثة. ففي العصور الوسطى، كانت الفكرة أنَّ مختلف الطبقات الاقتصادية أو الطوائف سوف تشترك في ثقافة مشتركة لم يسمع بها. وهكذا فإنَّ تودوروف (Todorov) تاريخياً عندما قال إنَّ «الثقافة ليست بالضرورة وطنية (بل إنها استثنائية فقط). فهي في المقام الأوّل ممتلكات منطقة ما، أو كيان جغرافي أصغر؛ إنها قد تنتمي أيضاً إلى طبقة معينة من السكان، باستثناء مجموعات أخرى من نفس البلد؛ وأخيراً، قد تشمل أيضاً مجموعة من البلدان» (Todorov 1993: 387). ومع ذلك، وكما يلاحظ تودوروف نفسه، هناك اتّجاه قوي في العالم الحديث حول الثقافة لتصبح وطنية في نطاقها.

2. الليبرالية والحرية الفردية

أعتقد أنَّ الثقافات المجتمعية هامة لحرية الناس، لذلك ينبغي على الليبراليين أنْ يهتموا بمدى استدامة الثقافات المجتمعية. ولإظهار ذلك، على أية حال، أنا بحاجة إلى النظر بإيجاز في طبيعة الحرية، كما تمّ تصوير ذلك ضمن إطار التقليد الليبرالي[5].

تمنح السِّمة الأساسية الخاصة بالليبرالية حريات أساسية معينة لكلّ فرد. فهي تمنح، على وجه الخصوص، الناس حرية واسعة جداً في اختيار كيفية قيادة حياتهم. وإنها تسمح للناس اختيار مفهوم الحياة الجيدة، ومن ثمّ تسمح لهم بإعادة النظر في هذا القرار، واعتماد خطّة حياة جديدة، يأملون أنْ تكون حياة أفضل.

لماذا يجب أنْ يكون الناس أحراراً في اختيار خطّة حياتهم الخاصة؟ بعد كلّ شيء، ونحن نعلم أنَّ بعض الناس سوف يتخذ قرارات حمقاء، وبعضهم يبدد الوقت لملاحقة أمور ميؤوس منها أو تافهة، إذن، هل من ثمّ على الحكومة أنْ تتدخّل لحمايتهم من ارتكاب الأخطاء، وإرشادهم إلى حياة تفيدهم حقاً؟ إلا أنَّ هناك مجموعة متنوعة من الأسباب تجعل ما طرحناه أعلاه ليس بالفكرة الحسنة: قد لا تكون الحكومات جديرة بالثقة؛ كما أنَّ بعض الأفراد لديهم احتياجات خاصة يصعب على حكومة حسنة النية أنْ تأخذها بعين الاعتبار. علاوة على ذلك، إنَّ القيود الأبوية (Paternalistic Restrictions) على الحرية كثيراً ما لا تعمل- حياة لا يمكن أنْ تتحسّن لكونها مقادة من الخارج، وفقاً للقيم التي لا يستسيغها الفرد. دوركين يدعو هذا بـ «قيد الإقرار» (Endorsement Constraint)، ويجادل فيه بالقول «لا يمكن لأي مكون أنْ يسهم في قيمة الحياة من دون إقرار... من غير المعقول أنْ نعتقد أنَّ شخصاً ما يمكن أنْ يقود حياة أفضل ضدّ حكمة قناعاته الأخلاقية العميقة من السلام معهم» (Dworkin 1989: 486)[6].

ومع ذلك، فإنَّ حقيقة أننا يمكن أنْ نقع في خطأ ما، هو أمر مهم، لأنه (المفارقة) يوفر حجة أخرى للحرية. وبما أننا يمكن أنْ نكون مخطئين بشأنِ قيمة ما أو قيمة ما نقوم به حالياً، وبما أنه

---

(5) يتم تقديم الحجج التالية بمزيد من التفصيل في: Kymlicka 1989a: ch. 2-4; 1990: ch. 6.

(6) كثيراً ما يجعل الليبراليون استثناء، حيث يكون الأفراد عرضة بشكل خاص لضعف الإرادة (مثل التشريع الأبوي ضدّ العقاقير المدمنة). إنَّ العلاقة بين إعادة النظر المنطقي، وقيد التأييد، والحظر الليبرالي على أبوية الدولة لا هي مسألة معقّدة للغاية. لنقاش راولز حول الكمال، انظر: Rawls 1988: 260, 265. للحصول على حساب نقاش دوركين، انظر: Dworkin 1989: 486-7; 1990. للمناقشات العامة انظر: Kymlicka 1989b; Waldron 1989; Moore 1993: ch. 6; Caney 1991; Mason 1990; McDonald 1992: 116-21; Hurka 1994.

لا أحد يريد أنْ يعيش حياة تقوم على معتقدات كاذبة في قيمتها، فمن المهم أنْ نكون قادرين على تقييم مفاهيمنا بصورة عقلانية في ضوء المعلومات أو التجارب الجديدة، ومراجعتها وتنقيحها إذا لم تكن جديرة بالولاء المتواصل[7].

هذا الافتراض الذي يوضح، أنَّ معتقداتنا في حياة جيدة هي، قابلة للمراجعة، وقابلة للتعديل على نطاق واسع في التقاليد الليبرالية - من جون ستيوارت مِل إلى أبرز الليبراليين المعاصرين الأميركيين، مثل جون راولز ورونالد دوركين. (بسبب بروزهم الفكري، وسوف أعتمد بشكل كبير على أعمال راولز ودوركين في بقية هذا الفصل). فمثلاً يرى راولز، «إنَّ الأفراد لا ينظرون إلى أنفسهم بأنهم لا محالة مرتبطين بالسعي وراء مفهوم خاص للخير، وإنَّ أهدافها النهائية سيتبنوها في أي وقت من الأوقات». وعوضاً عن ذلك «أنّهم قادرون على مراجعة وتغيير هذا المفهوم». وإنَّ بإمكانهم «الوقوف بعيداً» عن نهايتهم الحالية «لمسح وتقييم» جدارتهم (Rawls 1980: 544; cf. Mill 1982: 122; Dworkin 1983). لذلك لدينا شرطين مسبقين لقيادة حياة جيدة. الأوّل، أننا نقود حياتنا من الداخل، وفقاً لمعتقداتنا حول ما يعطي قيمة للحياة. ولذلك يجب أنْ يكون للأفراد الموارد والحريات اللازمة لقيادة حياتهم وفقاً لمعتقداتهم حول القيمة، دون خوف من التمييز أو العقاب. ومن هنا جاء الاهتمام الليبرالي التقليدي بالخصوصية الفردية، ومعارضة «إنفاذ الأخلاق» (Morals of Enforcement). أما الشرط الثاني فهو، أنْ نكون أحرار في التشكيك في تلك المعتقدات، لفحصها في ضوء أي معلومات وأمثلة وحجج يمكن أنْ توفرها ثقافتنا. ولذلك، يجب أنْ يتمتع الأفراد بالشروط اللازمة للحصول على وعي بآراء مختلفة بشأنِ الحياة الجيدة، والقدرة على فحص هذه الآراء بذكاء. ومن ثمّ فإنَّ الاهتمام الليبرالي التقليدي ينصب في التساوي بالتعليم، وحرية التعبير وتكوين الجمعيات. هذه الحريات تمكّننا من الحكم على ما هي قيمة الحياة، والتعرّف على طرقها الأخرى.

من المهم التأكيد على اهتمام المجتمع الليبرالي بكلّ من هذين الشرطين المسبقين، ولعل الاهتمام بالثاني هو بقدر الشرط الأوّل. فمن السهل جداً الحدّ من الحرية الفردية لصالح حرية

---

(7) يدعو ألين بوكانان (Allen Buchanan) هذا النموذج بـ: «عقلانية إعادة النظر» لخيار فردي (Buchanan 1975). إنَّ الادّعاء بأنَّ لدينا مصلحة أساسية في أنْ نكون قادرين على إجراء تقييم وتنقيح لغاياتنا الحالية هو غالباً ما يتم صياغته من حيث قيمة «الاستقلالية». قد يكون هذا التصنيف مضللاً، حيثُ إنَّ هناك العديد من المفاهيم الأخرى للحكم الذاتي. على سبيل المثال، يكون على حساب الحكم الذاتي، وممارسة اختيار القيمة في جوهرها، لأنه يعكس طبيعتنا العقلانية (ويرجع هذا الرأي إلى كَنْت). وفي حساب آخر للحكم الذاتي نجادل، بأنَّ الفردية غير التوافقية هي قيمة جوهرية (غالباً ما ينسب هذا الرأي إلى مِل). إنَّ جعل الادّعاء أكثر تواضعاً في القول، بأنَّ الخيار يتيح لنا تقييم وتعلم ما هو جيد في الحياة. في حين هو يفترض مسبقاً أنَّ لدينا مصلحة أساسية في تحديد وتنقيح تلك المعتقدات الحالية التي نمتلكها حول القيمة التي هي مخطئة. فعند استخدام مصطلح الحكم الذاتي، لذلك، نجد هو في هذا الأمر (متواضع نسبياً) في الشعور «إعادة النظر العقلاني». أنا سأناقش هذه المفاهيم المختلفة من الحكم الذاتي في Kymlicka 1989a: ch. 4; 1990: ch. 6.

السعي إلى تصوّر المرء للمصلحة. ولكن في الواقع، هناك الكثير مما هو مميز للدولة الليبرالية، يتعلق بتشكيل وتنقيح مفاهيم الناس بمعنى وقيمة الخير، بدلاً من السعي وراء تلك المفاهيم بمجرد اختيارها.

لننظر في الحالة الدينية. لا يسمح المجتمع الليبرالي للأفراد بحرية السعي نحو إيمانهم الحالي فحسب، بل يسمح لهم أيضاً بالبحث عن أتباع جدد لإيمانهم «يسمح التبشير» (Proselytiza-tion)، أو التشكيك في مذهب كنيستهم «يسمح باستخدام البدعة» (Heresy)، أو أنْ ينبذوا إيمانهم تماماً ويتحولون إلى دين آخر أو إلى الإلحاد «يسمح بالارتداد» (Apostasy). ومن المتصور تماماً أنْ يكون لها الحرية في اتّباع الإيمان الحالي دون وجود أي من هذه الحريات الأخيرة. فهناك العديد من الأمثلة على ذلك في العالم الإسلامي. الإسلام لديه تقليد طويل من التسامح مع الديانات التوحيدية الأخرى، حتّى يتمكن المسيحيون واليهود من العبادة في سلام. ولكن التبشير عندهم، بدعة، والردة محظورة عموماً. هذا صحيح، على سبيل المثال، «نظام الملل»[8] (Millet System) في الإمبراطورية العثمانية الذي سوف انظر فيه بمزيد من التعمّق في الفصل الثامن. في الواقع، ترى بعض الدول الإسلامية، إنَّ حرية الضمير المكفولة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ينبغي أنْ لا تتضمّن حرية تغيير الدين (Lerner 1991: 79-80). وبالمثل، فقد تمّ تفسير الشرط الوارد في الدستور المصري الذي يضمن حرية الضمير بحيث يستبعد حرية الردة (Peters and de Vries 1976: 23). ففي مثل هذا النظام، تعني حرية الضمير فيه، أنه لا يوجد تحويل قسري، ولكن ليس هناك تحويل طوعي.

على النقيض من ذلك، إنَّ المجتمع الليبرالي لا يسمح للناس بمتابعة أسلوب حياتهم الحالي فحسب، بل يتيح لهم أيضاً الوصول إلى المعلومات المتعلّقة بطرق الحياة الأخرى (من خلال حرية التعبير)، بل يتطلب من الأطفال أنْ يتعلموا عن طرق الحياة الأخرى (من خلال التعليم الإلزامي (Mandatory Education))، ويجعل من الممكن للناس الانخراط في مراجعة جذرية لأهدافها (بما في ذلك الارتداد عن الدين) دون عقوبة قانونية. فلا معنى لهذه الجوانب في المجتمع الليبرالي، إلا إذا كانت على افتراض أنَّ مراجعة غايات المرء ممكنة، وأحياناً مرغوب فيها، لأنَّ الغاية الحالية لا تستحق دائمًا الولاء. فالمجتمع الليبرالي لا يجبر الأفراد على هذا التساؤل والمراجعة، بل يحاول أنْ يجعل إمكانية ذلك حقيقة.

---

(8) نظام الملل (Millet System) في الإمبراطورية العثمانية، كان للملل محكمة قضائية منفصلة تتعلّق «بالقانون الشخصي» الذي يسمح بموجبه للمجتمع الطائفي (الجماعة التي تلتزم بقوانين الشريعة الإسلامية أو قانون المسيحية الكنسي أو الهلخا «الشريعة» اليهودية) بتطبيق القوانين الخاصة بمللهم، ولعل كلمة ملل مأخوذة من التعبير العربي «الملل والنحل» التي تعني الطوائف المتعددة. (المترجم)

3. الثقافات المجتمعية كسياق للاختيار

لقد أوضحت للتو ما اعتبره المفهوم الليبرالي السائد ذو علاقة بالحرية الفردية. ولكن كيف يرتبط ذلك بعضوية الثقافات المجتمعية؟ ببساطة، تنطوي الحرية على الاختيار من بين الخيارات المختلفة، وثقافتنا المجتمعية قد لا توفر هذه الثقافات فحسب، بل تجعلها أيضاً ذات مغزى ما، بالنسبة إلينا.

قد يختار الناس خيارات متعلقة بالممارسات الاجتماعية، التي تدور حولهم، استناداً إلى معتقداتهم المتعلقة بقيمة هذه الممارسات (المعتقدات التي، قد لاحظنا أنها، قد تكون خاطئة). ويكون الاعتقاد بقيمة الممارسة هو، في المقام الأوّل، مسألة فهم المعاني التي تم التعليق عليها من قبل ثقافتنا. لقد أشرت في وقت سابق أنَّ الثقافات المجتمعية قد تنطوي على «المفردات المشتركة من التقليد والعُرف»، التي تكمن وراءها مجموعة كاملة من الممارسات الاجتماعية (Dworkin 1985: 231). ومن أجل فهم معنى الممارسة الاجتماعية، يتطلب منا فهم هذه «المفردات المشتركة» (Shared Vocabulary)- أي فهم اللغة والتاريخ اللذين يشكلان تلك المفردات. فسواء كان مسار هذا العمل له أهمية بالنسبة لنا يعتمد على ما إذا كان، وكيف، يمكن للغتنا أنْ تجعلنا نشعر بحيوية حياتنا، أم لا. ولعل الطريقة التي تجعل اللغة حية، هي هذه الأنشطة التي يتم تشكيلها من قبل تاريخنا، و»التقاليد والعُرف» التي نمتلكها. وعليه، فإنَّ فهم هذه الروايات الثقافية هو شرط مسبق لإصدار أحكام ذكية حول كيفية قيادة حياتنا. وبهذا المعنى، فإنَّ ثقافتنا لا توفر الخيارات فحسب، بل توفر أيضاً النظرة الواضحة التي من خلالها يمكننا أنْ نحدد التجارب، باعتبارها «قيمة»[9] (Dworkin 1985: 228).

ما يمكن تتبعه من هذا؟ وفقاً لدوركين، يجب علينا أنْ نحمي ثقافتنا المجتمعية من «التحلّل الهيكلي (Structural Debasement) أو الاضمحلال» (Dworkin 1985:230)[10]. فبقاء الثقافة

(9) لقد ناقشت ذلك بشكل كبير في: Kymlicka 1989a: ch. 8; 1995b. بطبيعة الحال، إنَّ النماذج التي نتعلمها في ثقافتنا غالباً ما ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنماذج في الثقافات الأخرى. على سبيل المثال، النماذج المستمدة من **الكتاب المقدس** ستكون جزءاً من بنية العديد من الثقافات ذات التأثير المسيحي. فهناك هيئات دولية، مثل الكنيسة الكاثوليكية التي تسعى بنشاط لضمان هذا المشترك بين النماذج في الثقافات المختلفة. لذلك في قولنا أننا نتعلم عن مفاهيم الحياة الجيدة من خلال ثقافتنا، أنا لا أقصد أنه يعني أنَّ السلع هي بالتالي ثقافة محددة، على الرغم من أنَّ بعضها سلعي.

(10) في شرح مفهومه عن الاضمحلال في هيكل ثقافي، يقول دوركين «نحن جميعاً المستفيدين أو ضحايا ما يتم على اللغة التي نشاركها. فاللغة يمكن أنْ تنخفض. وبعضها يمكن أنْ يكون أكثر ثراء وأفضل من غيرها» (Dworkin 1985: 229). وهو أمر مضلل إذا كان يعني أنَّ بعض اللغات أكثر ثراء بطبيعتها من غيرها. فجميع اللغات البشرية لديها قدرة متساوية للتطور والتكيّف لتلبية احتياجات المتكلمين (Edwards 1985: 19; Skutnabb-Kangas 1988: 12). ومع ذلك، فإنَّ مجموعة الخيارات المتاحة في لغة واحدة يمكن أنْ تتحلّل بوضوح.

غير مضمون، ويجب أنْ نعمل من أجل حمايتها، حيثما تكون مهددة بالفساد أو الاضمحلال. إنَّ الثقافات قيمة، ليس بحدّ ذاتها، بل لأنَّ ذلك غير ممكن إلا من خلال الحصول على ثقافة مجتمعية تمكّن الناس من الوصول إلى مجموعة من الخيارات ذات المغزى المفيد. ويستنتج دوركين من مناقشته هذه بالقول: «ورثنا بنية ثقافية، ونمتلك بعض الواجبات، خارج العدالة البسيطة، لنترك هذا الهيكل على الأقل غنياً كما وجدنا كذلك» (Dworkin 1985: 232-233).

في هذا المقطع وفي أماكن أخرى، يتحدث دوركين عن «الهياكل الثقافية». وهذا مصطلح يمكن أنْ يكون مضللاً، لأنه يشير إلى صورة رسمية مبالغ فيها، وجامدة بشكل مفرط عن (كما سأشير أدناه) ظاهرة منتشرة ومفتوحة جداً. فالثقافات لا تمتلك مراكز ثابتة أو حدود دقيقة. ولكن النقطة الرئيسيّة هي، كما أعتقد، سليمة بما فيه الكفاية. إذ يعتمد توافر الخيارات ذات المغزى على الوصول إلى ثقافة مجتمعية، وعلى فهم تاريخ ولغة تلك الثقافة - «المفردات المشتركة للتقاليد والعُرف» (Dwor[11]kin 1985: 228-231). هذه الحجة حول العلاقة بين الاختيار الفردي والثقافة قد تقدّم الخطوة الأولى نحو الدفاع الليبرالي المتميز لبعض حقوق المجموعة المتباينة. ولكي يكون الخيار الفردي ذا مغزى ممكناً، فإن الإنفراج لا يجعلهم يحتاجون فقط إلى الوصول إلى المعلومات فحسب، بل إلى القدرة على تقييمها بشكل متعمق، وحرية التعبير وتكوين الجمعيات. كما أنّهم بحاجة إلى الوصول إلى ثقافة مجتمعية. ومن ثمّ، فإنَّ تدابير المجموعة المتباينة تؤمّن هذا الوصول وتعززه وقد تؤدي دوراً مشروعاً في نظرية العدالة الليبرالية[12].

بطبيعة الحال، لا يزال يتعين علينا ملء فراغ مناقشة الكثير من التفاصيل، إذ هناك حاجة إلى الردّ على العديد من الاعتراضات. وعلى وجه الخصوص، هذا الارتباط بين الاختيار الفردي والثقافات المجتمعية من خلال إثارة ثلاثة أسئلة واضحة: **(1)** هل هو خيار فردي مرتبط بالعضوية في الثقافة الخاصة بالفرد، أم أنه يكفي للناس الحصول على بعض الثقافة أو غيرها؟ **(2)**

(11) أودّ أنَّ أشير إلى أنَّ دوركين أدلى بتعليقاته الموجزة عن «الهياكل الثقافية» في سياق حجة بشأن التمويل العام للفنون، ولم يكن المقصود منها تقديم وصف شامل أو نظرية عن طبيعة الثقافات. ومع ذلك، وبما أنه أحد النظراء الليبراليين القلائل لمعالجة مسألة العلاقة بين الحرية والثقافة صراحة، فقد حاولت استخلاص الآثار المترتبة على رأيه. انظر أيضاً إلى ادّعائه بأنَّ الناس بحاجة إلى ثقافة مشتركة وخاصة لغة مشتركة حتّى تكون شخصيات، والثقافة واللغة كلها ظواهر اجتماعية. حيث لا يمكن أنْ يكون لدينا سوى الأفكار والطموحات، والقناعات التي هي ممكنة في المفردات التي توفر اللغة والثقافة، لذلك نحن جميعاً، في براءات اختراع وطريقة عميقة، ومخلوقات المجتمع ككل (Dworkin 1989: 488; cf. Dworkin 1985: 228، والمناقشة في Kymlicka 1995b).

(12) في مصطلحات راولز، يمكننا القول بأنَّ الوصول إلى مثل هذه الثقافة هي مسألة «أساس الخير» - أي هو ما يحتاجه الناس، بغض النظر عن أسلوب حياتهم المختار، لأنه يوفر السياق الذي يتخذون فيه تلك الخيارات الخاصة. لقد استكشفت كيف تتعلّق هذه الحجة بحساب راولز «أساس الخير» بصورة عميقة في: Kymlicka 1989a: ch. 7. بالنسبة للحجج ذات الصلة حول اعتماد الحرية على الثقافة، انظر: Taylor 1985; Tamir 1993: chs. 1-2; Hargalit and Raz 1990.

إذا (كما سأجادل في ذلك) كان لدى الناس صلة عميقة بثقافتهم الخاصة، هل ينبغي منح الجماعات المهاجرة الحقوق والموارد اللازمة لإعادة بناء ثقافاتها الاجتماعية؟ (3) ماذا لو تمّ تنظيم ثقافة من أجل الحيلولة دون الاختيار الفردي - على سبيل المثال، إذا أُسندت إلى الناس دوراً محدداً أو طريقة محددة للحياة، وتم حظر أي استجواب أو تنقيح لهذا الدور؟ سأبدأ بالإجابة على هذه الأسئلة في بقية هذا الفصل، كما أنَّ الإجابة الكاملة على كلّ الأسئلة لن تظهر إلا في الفصول اللاحقة.

4. قيمة العضوية الثقافية

لقد حاولت أنَّ أُوضح، أنَّ قدرة الناس على اتّخاذ خيارات ذات مغزى قد تعتمد على الوصول إلى بنية ثقافية. ولكن لماذا يحتاج أفراد الأقلية القومية إلى الوصول إلى ثقافتهم[13]؟ ولماذا لا ندع ثقافات الأقلية تتفكك، طالما نكفل حصول أعضائها على ثقافة الأغلبية (مثلاً بتعليمهم لغة الأغلبية وتاريخها)؟ فالخيار الأخير قد ينطوي على دفع الأقليات كلفة باهظة، ولكن يمكن للحكومات أنْ تدعمها. على سبيل المثال، يمكن للحكومات أنْ تدفع لأعضاء الأقليات القومية تكاليف تعلم لغة الأغلبية وتاريخها.

يعالج هذا النوع من الاقتراحات فقدان ثقافة الفرد على غرار فقدان الوظيفة. فالتدريب اللغوي لأعضاء الثقافة المهددة سيكون مثل برامج إعادة تدريب العمال للعاملين في صناعة الموت (Dying Industry). نحن لا نشعر بأننا مضطرون إلى الإبقاء على الصناعات غير التنافسية، طالما أننا نساعد الموظفين على إيجاد عمل في أماكن أخرى، فلماذا يشعرون بأنّهم ملزمون بحماية ثقافات الأقليات، طالما أننا نساعد أعضائها على إيجاد ثقافة أخرى؟ إنّه سؤال مهم، ومن غير المعقول أنْ نقول، ليس باستطاعة الناس تبديل ثقافاتهم. وبعد كلّ ما دنى وشجى وبعُد، نجد العديد من المهاجرين يعملون بشكل جيد في بلدهم الجديد (على الرغم من أنَّ الآخرين يتخبطون، والعديد قد عادوا إلى وطنهم الأم). فهذا والدرون (Waldron) نجده يعتقد بـ:

أنَّ أمثلة الناس هذه، «العاميّون» الناجحون الذين يتنقلون ما بين الثقافات، تدحض كلّ الادّعاء بأنَّ الناس مرتبطون بثقافتهم الخاصة بأي طريقة عميقة. لنفترض، كما يقول والدرون، أن الحياة العالمية الحرة، عاشت في مشهد من الثقافات، ممكنة ومرضية على حدٍ سواء... وعلى الفور، هناك حجة واحدة لحماية ثقافات الأقليات... لم يعدّ من الممكن القول إنَّ جميع الناس بحاجة إلى جذورهم في الثقافة الخاصة التي تربوا فيها وأسلافهم بالطريقة التي يحتاجون بها إلى الغذاء والملبس والمأوى... هذا الغمز قد يكون شيئاً من مثل أنَّ ناساً معينين قد يهتمون بذلك

---

(13) أنا أحاول أنَّ أردّ هنا على الأسئلة المقنعة التي آثارها جاءت من قبل: Binder 1993:253-5; Buchanan 1991: 54-5; Waldron 1992a; Tomasi 1995; Nickel 1995; Lenihan 1991; Margalit and Halbertal 1994 من بين الآخرين.

ويتمتعون به. لكنهم لم يعودوا قادرين على الادّعاء بأنَّه شيء يحتاجونه... إنّ انهيار حجة هيردريان (Herderian)، استناداً إلى حاجة إنسانية متميزة، قد تضعف على نحو خطير أي ادّعاء بـ، أنَّ ثقافات الأقليات قد تحتاج إلى دعم أو مساعدة خاصة أو إلى حكم أو صبر غير عادي. وفي أحسن الأحوال، يترك الحقّ في الثقافة تقريباً على قدم المساواة مع الحقّ في الحرية الدينية (Waldron 1992a: 762).

لأنَّ الناس لا يحتاجون إلى ثقافتهم الخاصة، حيث يمكن لثقافات الأقلية «في أحسن الأحوال» المطالبة بنفس الحقوق السلبية باعتبارهم جماعات دينية - أي الحقّ في عدم التدخّل، ولكن ليس لدعم الدولة.

أعتقد أنَّ والدرون يبالغ كثيراً في هذه القضية. لسبب واحد، أنّه يبالغ إلى حدٍ كبير في مدى تحرّك الناس في الواقع ما بين الثقافات، وذلك لأنه (كما سأوضح أدناه) يفترض أنَّ الثقافات تقوم على أصل عرقي. فمن وجهة نظره، باعتباره أميركي من أصول آيرلندية يأكل الطعام الصيني وطفله يقرأ حكايات غريمز الخرافية (Grimms' Fairy–Tales) هو بالتالي «يعيش في مشهد ثقافات» (Waldron 1992a: 754). ولكن لا يعتبر هذا تحرّكاً ما بين الثقافات المجتمعية، بل إنّه يعتبر تمتعاً بالفرص التي توفرها الثقافة المجتمعية المتنوعة التي تميز المجتمع الناطق بالإنجليزية في الولايات المتحدة الأميركية عن غيره.

بطبيعة الحال، الناس ينتقلون حقاً بين الثقافات، ولكن هذا نادراً ما يحدث، لا بل من الصعوبة أنْ يحدث. ففي بعض الحالات، حيث الفوارق في التنظيم الاجتماعي والتنمية التكنولوجية واسعة، قد يكون التكامل الناجح شبه مستحيل بالنسبة لبعض أعضاء الأقلية. (ويبدو أنَّ هذا ينطبق على الفترة الأولى من الاتّصال بين الثقافات الأوروبية والشعوب الأصليّة في بعض أنحاء العالم). ولكن حتّى عندما يكون الاندماج الناجح ممكناً، إلا إنّه نادراً ما يكون سهل المنال. فهو عملية مكلفة جداً، وهناك سؤال مشروع عن ما ينبغي أنْ يُطلب من الناس حول دفع تلك التكاليف ما لم يكن اختيارهم طوعاً لفعل ذلك. ولعل هذه التكاليف تختلف، تبعاً لتدرج العملية، وعمر الشخص، ومدى الثقافتين المتشابهتين في اللغة والتاريخ[14]. ولكن حتّى عندما تكون العقبات أمام التكامل أصغر، فإنَّ رغبة الأقليات القومية في الاحتفاظ بعضويتها الثقافية لا تزال قوية جداً (مثلما هو الحال مع أعضاء ثقافة الأغلبية الذين عادة ما يقدّرون عضويتهم الثقافية).

وبهذا المعنى، يمكن النظر إلى اختيار ترك ثقافة المرء على أنه يشبه خيار اختيار نذير الفقر الدائم وإدخال نظام ديني. إلا أنه لا يتبع نظرية العدالة الليبرالية، التي ينبغي أنْ تنظر إلى الرغبة

(14) لمناقشة هذه التكاليف، ومدى اختلافها بين الأطفال والبالغين، انظر: Nickel 1995.

في الحصول على مستوى من الموارد المادية فوق الكفاف العادل «كشيء يتمتع به أشخاص معينون ويستمتعون به» ولكن «لم يعدّ بإمكانهم المطالبة به كشيء يحتاجونه» (Waldron 1992a: 762). ويفترض الليبراليون بحقّ أنَّ الرغبة في عدم وجود موارد غير طبيعية جداً - تكاليف التخلّي عنها عالية جداً بالنسبة لطريقة حياة معظم الناس- حيث لا يمكن أنْ يتوقع الناس بشكل معقول أنّهم يذهبون لحياة جديدة من دون هذه الموارد، حتّى إذا اختار عدد قليل من الأشخاص طوعاً القيام بذلك. ولأغراض تحديد ادّعاءات الناس بالعدالة، فإنَّ الموارد المادية شيء يمكن أنْ يفترض أنَّ الناس يريدونه، أياً كان مفهومهم الخاص للخير. وعلى الرغم من أنَّ عدداً قليلاً من الناس قد يختارون التخلّي عن موارد عدم الكفاف، بسبب أنهم ينظرون إلى ذلك على اعتبار أنه تنازل عن شيء يستحقونه.

وبالمثل، أعتقد أنه عند تطوير نظرية العدالة، ينبغي لنا أنْ نعتبر الوصول إلى ثقافة المرء أمراً يمكن أنْ يتوقعه الناس، أياً كان مفهومها الأكثر تحديداً للخير. فترك ثقافة المرء، كلّما كان ذلك ممكناً، هو الأفضل الذي ينظر إليه باعتباره أنه تخلي عن شيء ما، قد يعتبر حقّ معقول. هذا ادّعاء، ليس ضمن حدود إمكانية الإنسان، ولكن ضمن التوقّعات المعقولة.

أعتقد أنَّ معظم الليبراليين قد قبلوا ضمناً هذا الادّعاء حول توقّعات الناس المشروعة للبقاء على ثقافتهم. لننظر في حجة راولز حول سبب عدم جعل الحقّ في الهجرة سلطة سياسية طوعية:

عادة ما يترك بلد ما خطوة ما تعتبر خطيرة: فهو قد ينطوي على ترك المجتمع والثقافة التي أثّرنا فيها، والمجتمع والثقافة التي تستخدم لغتنا في الكلام والفكر للتعبير عن أنفسنا وفهمنا، وماهية أهدافنا، وتوجهاتنا، وقيمنا؛ والمجتمع والثقافة التي نعتمد عليها والتاريخ والعادات والعرف لإيجاد مكاننا في العالم الاجتماعي. في جزء كبير، نحن نؤكد على مجتمعنا وثقافتنا، ولها معرفة حميمة وغير قابلة للتفسير منه، على الرغم من أنَّ الكثير منا قد يسأل، إنْ لم يكن يرفض. ولا يمكن بعد ذلك قبول سلطة الحكومة بحرية، بمعنى أنَّ روابط المجتمع والثقافة والتاريخ والمكان الاجتماعي للمنشأ تبدأ في وقت مبكر جداً، لتشكيل حياتنا وتكون عادة قوية لدرجة أنَّ حقّ الهجرة (المؤهلين تأهيلاً مناسباً) لا يكفي لجعل قبول سلطتها من دون مقابل، نتحدث سياسياً، بالطريقة التي يكفي فيها حرية الضمير لجعل قبول السلطة الكنسية حرة (Rawls 1993a: 222).

وبسبب هذه الروابط العائدة إلى اللغة التي نستخدمها في الكلام، ونعتقد أنها تعبر عن أنفسنا وفهمها، والعلاقات الثقافية التي هي «عادة ما تكون قوية جداً للتخلي عنها، ستكون هذه الحقيقة من الأمور التي لا ينبغي استنكارها». ومن ثمّ، ولأغراض وضع نظرية للعدالة، يجب أنْ نفترض أنَّ «الناس يولدون ويتوقعون أنْ يعيشوا حياة كاملة» ضمن نفس «المجتمع والثقافة» (Rawls 1993a: 277).

أنا أتفق مع رأي راولز حول صعوبة ترك ثقافة المرء[15]. ولكن حجته لها آثارها التي، قد تتجاوز حتّى تلك التي يوجهها هو نفسه. فراولز يعرض هذه الحجة باعتبارها حجة حول صعوبة مغادرة المجتمع السياسي. لكن حجته لا تعتمد على قيمة العلاقات السياسية على وجه التحديد (مثل الأواصر لحكومة الفرد والمواطنين)، بل تعتمد على قيمة الروابط الثقافية (مثل الأواصر إلى لغة الشخص وتاريخه). وقد لا تتزامن الحدود الثقافية مع الحدود السياسية. على سبيل المثال، شخص ما، غادر ألمانيا الشرقية لألمانيا الغربية في عام 1950، فهو لم يكسر روابط اللغة والثقافة التي يؤكّد عليها راولز، على الرغم من أنّ تلك الروابط قد اجتازت حدود الدولة. ولكن مغادرة الفرنكوفونية مدينة كيبيك لتورنتو، أو بورتوريكو إلى سان جان لشيكاغو، سيكسر تلك الروابط على الرغم من أنها تبقى داخل البلد الواحد.

ووفقاً لراولز، فإنَّ العلاقات مع ثقافة المرء عادةً ما تكون قوية جداً للتخلي عنها، وهذا لا يؤسف له. إذ لا يمكن أنْ نتوقع أو نطلب تقديم مثل هذه التضحية، حتّى ولو قام بعض الأشخاص بذلك طواعية. إنّه سؤال مثير للاهتمام، لماذا تكون روابط اللغة والثقافة قوية جداً بالنسبة لمعظم الناس؟ يبدو من المحيّر بشكل خاص، أنَّ الناس سيكون لهم ارتباط قوي بالثقافة المحررة. فبعد كلّ هذا، وحيث تتحرّر الثقافة - هكذا يسمح للأعضاء بالتساؤل ورفض الطرق التقليدية للحياة - تصبح الهوية الثقافية الناتجة «أرق» وأقل تميزاً. أي أنه كلّما أصبحت الثقافة أكثر ليبرالية، فإنَّ الأعضاء سيكونون أقل وأقل عرضة لتقاسم نفس المفهوم الموضوعي للحياة الطيبة، وأكثر عرضة لتبادل القيم الأساسية مع الناس في الثقافات الليبرالية الأخرى.

قد يقدم الكيبيكيون (Quebecois) توضحياً جيداً لهذه العملية. فقبل الثورة الهادئة (Quiet Revolution)، كان الكيبيكيون يتشاركون بالحياة الريفية العامة، وبالكاثوليكية الدينية، وكونهم محافظين، وفي المفهوم الأبوي للخير. أما اليوم، وبعد فترة سريعة من التحرير، تخلى معظم الناس عن هذه الطريقة التقليدية للحياة، والآن يقدم مجتمع الكيبيكيون كلّ التنوّع الذي يحتوي عليه

(15) من الجدير بالذكر أنه في حين يزدهر العديد من المهاجرين في بلدهم الجديد، هناك عامل اختيار في العمل. أي أنَّ أولئك الذين يختارون اقتلاع أنفسهم من المرجح أنْ يكونوا هم الناس الذين لديهم أضعف الروابط النفسية للثقافة القديمة، وأقوى في الرغبة والتصميم على النجاح في مكان آخر. ولا يمكننا أنْ نفترض مسبقاً أنها تمثل القاعدة من حيث القدرة على التكيّف الثقافي. وكما يلاحظ جون إدواردز (John Edwards)، إنَّ القدرة على التواصل لا تنطوي فقط على مهارات لغوية واقعية، بل أيضاً على المعرفة «غير المعقولة» للروابط التاريخية والثقافية المرتبطة باللغة، وقد يكون ذلك صعباً أو مستحيلاً بالنسبة للمهاجرين لكي يكتسبوا تماماً: قيمة رمزية للغة، والجمعيات التاريخية والثقافية التي تتراكم، و«الدلالات الطبيعية للتذكر» كلّ إضافة إلى الرسالة الأساسية التي هي أساس غني من الدلالات المشتركة... إنّ القدرة على القراءة بين السطور، كما هي، تعتمد على الاستمرارية الثقافية التي تكون اللغة جزءاً لا يتجزأ منها، والتي ليست مفتوحة للجميع. فقط إلى أولئك الذين يكبرون داخل المجتمع حيث يمكن، ربما، المشاركة بشكل كامل في هذا التفاعل التواصلي الموسع(Edwards 1985 : 17).

أي مجتمع حديث- الملحدين، والكاثوليك، والمثليين، والمتغايرين جنسياً، واليوبيين الحضريين[16] (Urban Yuppies)، والمزارعين الريفيين، والاشتراكيين، والمحافظين، وما إلى ذلك. لكي تكون اليوم من «الكيبيكيون»، فإنَّ ذلك يعني ببساطة أنْ تكون مشاركاً في مجتمع كيبيك الناطق بالفرنسية. والفرنكوفونية في كيبيك، لا يوافقون على مفاهيم الخير التي ينطق بها الناطقون بالإنجليزية في الولايات المتحدة الأميركية. إذ يبدو أنَّ «الكيبيكيين» شكل من أشكال الهوية الرقيقة جداً.

علاوة على ذلك، إنَّ عملية التحرير تعني أيضاً، أنَّ الكيبيكيين قد أصبحوا بصورة كبيرة جداً مثل الكنديين الإنجليز في قيمهم الأساسية. فقد اقترن مفهوم التحرير في كيبيك على مدى السنوات الثلاثين الماضية، بتقارب واضح في القيم الشخصية والسياسية بين الكنديين الناطقين بالإنجليزية والفرنسية، بحيث أصبح من «الصعب الآن تحديد الاختلافات المتناسقة في المواقف بشأنِ بعض القضايا التي من مثل القيم الأخلاقية، وهيبة الترتيب للمهن، ودور الحكومة، وحقوق العمال، وحقوق السكان الأصليين، والمساواة بين الجنسين والسلالات، ومفهوم تصوّر السلطة» (Dion 1992: 99; cf. Dion 1991: 301; Taylor 1991: 54)[17].

باختصار، إنَّ مفهوم التحرير في كيبيك يعني، كلاً من زيادة الاختلافات ما بين مكون الكيبيكيون من حيث مفاهيمهم للخير، وما بين انخفاض الاختلافات بين الكيبيكيين وأعضاء الثقافات الليبرالية الأخرى. وهذه لا تعتبر فريدة من نوعها وخاصة بالنسبة إلى مجتمع كيبيك، فالعملية نفسها تعتبر ناجحة وعاملة في جميع أنحاء أوروبا. لقد أدّى تحديث وتحرير أوروبا الغربية إلى انخفاض عدد القواسم المشتركة داخل كلّ من الثقافات القومية، وزيادة القواسم المشتركة بين كلّ هذه الثقافات. فمع تحرير إسبانيا، نجدها قد أصبحت أكثر تعددية داخلياً، أكثر من مثل فرنسا أو ألمانيا من حيث الحداثة، والعلمانية، والصناعية، والديمقراطية، والحضارة الاستهلاكية.

ربما يفسر السبب هذا، افتراض الكثير من المنظرين، بأنَّ التحرير والتحديث سيؤديان إلى إحلال أي شعور قوي بالهوية القومية. وذلك باعتبار أنْ تحرير الثقافات يمكّن الناس أنْ يتقاسموا ما هو أقل وأقل مع زملائهم من أعضاء المجموعة القومية، من حيث العادات التقليدية أو مفاهيم الحياة الجيدة، ويصبحون أكثر وأكثر مثل أعضاء دول القوميات الأخرى من حيث تقاسم الحضارة المشتركة. فلماذا سيشعر أي شخص بالارتباط بقوة بأمته؟ حيث يبدو أنَّ مثل هذا التعلّق، إلى العديد من المعلقين، هو مثل «النرجسية في الاختلافات الطفيفة» (Ignatieff 1993: 21; Dion 1991).

---

(16) الشاب القادم من الطبقة المتوسطة، يعمل بشكل جيد ويعمل في وظيفة في المدينة ولديه نمط حياة فاخر. (المترجم)

(17) الفارق الكبير الوحيد الذي يشير إليه ديون (Dion) يتعلق بالانفتاح على الهجرة، وهو فرق يمكن فهمه في ضوء مخاوف الناطقين بالفرنسية كأقلية.

ومع ذلك فإنَّ هناك أدلة قاطعة على، أنَّ أعضاء الثقافات الليبرالية لا يقدرون عضويتهم الثقافية. وبعيداً عن التشريد في الهوية القومية، فإنَّ التحرير في الواقع يسير جنباً إلى جنب مع زيادة الشعور بالأمة. فقد كان العديد من الإصلاحيين الليبراليين في كيبيك يحملون في وجدانهم قومية قوية، بحيث ازدادت الحركة القومية في كيبيك بقوة خلال الثورة الهادئة وبعدها. ويمكن العثور على نفس المزيج من التحرير والهوية القومية المعززة في العديد من البلدان الأخرى. في بلجيكا مثلاً، اقترن تحرير المجتمع الفلمندي بارتفاع حاد في المشاعر القومية (Peterson 1975: 208). والحقيقة، أنَّ ثقافتهم قد أصبحت متسامحة وتعددية ولم تقلل بأي حال من الأحوال من انتشارها، أو شدّة رغبة الناس في العيش والعمل في ثقافتهم الخاصة. والواقع يذهب ووكر كونور (Walker Connor) إلى حدّ أنه يشير إلى وجود أمثلة قليلة، إن وجدت، للمجموعات القومية المعترف بها في هذا القرن التي استوعبت طوعاً ثقافة أخرى، رغم أنَّ العديد منها كان لديه حوافز اقتصادية كبيرة وضغوط سياسية للقيام بذلك (Connor 1972: 350-1; 1973: 20).

إذن، لماذا تكون روابط اللغة والثقافة قوية جداً بالنسبة لمعظم الناس؟ يقدم المعلقون عدداً من الأسباب. ويبين من خلال هذه الأسباب كلاً من مارغاليت (Margalit) وراز (Raz)، أنَّ العضوية في (ما يسمونه بـ «الثقافة المنتشرة» (Pervasive Culture)) الثقافة المجتمعية، هو أمر بالغ الأهمية لرفاه الناس وذلك لسببين. السبب الأوّل هو السبب الذي ناقشناه أعلاه – أي أنَّ العضوية الثقافية توفر خيارات مجدية، بمعنى أنَّ «الإلمام بالثقافة يحدد حدود ما يمكن تخيله». ومن ثمّ إذا كانت الثقافة تتحلّل أو تميز ما ضدها، «الخيارات والفرص المتاحة لأعضائها سوف تتقلّص، وتصبح أقل جاذبية، ويكون سعيهم أقل نجاحاً» (Margalit and Raz 1990: 449).

ولكن لماذا لا يمكن لأعضاء ثقافة متحللة الاندماج في ثقافة أخرى؟ ووفقاً لمارغاليت وراز، هذا أمر صعب، ليس فقط لأنها «عملية بطيئة جداً واقعياً»، ولكن أيضاً بسبب دور العضوية الثقافية في الهوية الذاتية للناس. فالعضوية الثقافية تمتلك «الشخصية الاجتماعية العالية»، بمعنى أنه يؤثر على كيفية تصوّر الآخرين لنا والاستجابة لنا، والتي بدورها تشكل لدينا الذات. علاوة على ذلك، إنَّ الهوية القومية قد تكون مناسبة بشكل خاص لتكون بمثابة «بؤر رئيسيّة لتحديد الهوية»، لأنها تُبنى على الانتماء، وليس الإنجاز: إنَّ تحديد الهوية يعتبر أكثر أمناً وأقل عرضة للتهديد، إذا كان لا يعتمد على الإنجاز. وعلى الرغم من أنَّ الإنجازات تلعب دورها في شعور الناس بهويتهم الخاصة، إلا أنه يبدو أنَّ إحساسنا بهويتنا يعتمد على معايير الانتماء أكثر منها على معايير الإنجاز. إنَّ تحديد الانتماء الآمن على هذا المستوى مهم بشكل خاص لرفاهية الشخص. ومن ثمّ، فإنَّ الهوية الثقافية توفر «مرساة من أجل إثبات هوية [الناس] وسلامة الانتماء الآمن بلا جهد». ولكن هذا يعني بدوره أنَّ احترام الذات لدى الناس مرتبط بالتقدير الذي تحظى به جماعتهم القومية. وإذا لم تحترم الثقافة عموماً، فإنَّ الكرامة واحترام الذات لأعضائها سيتعرضان أيضاً للتهديد (Margalit

and Raz 1990: 447-9). هناك حجج مماثلة حول دور احترام العضوية القومية في دعم الكرامة والهوية الذاتية من قبل تشارلز تايلور (Charles Taylor 1992a) وييائيل تامر (Yael Tamir 1993: 41 71-73).

يؤكّد يائيل تامر أيضاً على مدى إضافة العضوية الثقافية إلى «المعنى الإضافي» (Additional Meaning) لأفعالنا التي تصبح ليست أفعال إنجاز فردي فحسب، بل أيضاً «جزء من الجهود الإبداعية المستمرة التي يتم من خلالها خلق الثقافة وإعادة تجديدها». كما جادلت يائيل تامر بالقول أنه، عندما تكون المؤسسات «مستنيرة بثقافة [الناس] نجدها مفهومة وذات مغزى»، وهو ما «يسمح بدرجة معينة من الشفافية التي تسهل مشاركتهم في الشؤون العامة». وهذا بدوره يعزز الشعور بالانتماء وعلاقات الاعتراف المتبادل والمسؤولية المتبادلة (Tamir 1993: 72 85-86). ويرى المعلقون الآخرون على النقطة ذات الصلة، بأنَّ الوضوح المتبادل الذي يأتي من الهوية الوطنية المشتركة يعزز علاقات التضامن والثقة (Miller 1993; Barry 1991: 174-175). ويؤكّد جيمس نيكل (James Nickel)، أنَّ الضرر المحتمل على الروابط القيّمة بين الأجيال هي، عندما يكون الآباء غير قادرين على نقل ثقافتهم إلى أطفالهم وأحفادهم (Nickel 1995). كما يؤكّد بنديكت أندرسون (Benedict Anderson) على الطريقة التي تمكننا بها الهوية الوطنية، من تجاوز معدل الوفيات من خلال ربطنا بشيء يبدو أنَّ وجوده يعود إلى زمن سحيق، وإلى الأمام إلى أجل غير مسمّى في المستقبل (Anderson 1983).

ومما شكّ فيه، أنَّ كلّ هذه العوامل تلعب دوراً في شرح ارتباط الناس بثقافتهم. وأظن أنَّ أسباب هذا التعلّق تكمن في حالة الإنسان التي ترتبط بالطريقة التي يحتاجها البشر كمخلوقات ثقافية لإضفاء معنى على عالمهم، وأنَّ شرحاً كاملاً قد يتضمن جوانب من علم النفس وعلم الاجتماع وعلم اللغة والفلسفة والعقل، وحتّى علم الأعصاب، يمكنها أنْ تستكشف هذه الأسباب (Laponce 1987). ولكن أياً كان التفسير، فإنَّ هذه الرابطة تبدو حقيقة واقعة، مثل راولز، أنا لا أرى أنَّ هناك سبباً ما يدعو للأسف. وأنا أؤكّد، مرة أخرى، أنني أتعامل فقط مع الاتّجاهات العامة. فبعض الناس يبدون في منازلهم أنّهم يعيشون حياة عالمية حقاً، فهم يتحركون بحرية بين الثقافات المجتمعية المختلفة. في حين أنَّ بعضهم يواجهون صعوبة في فهم المعاني الثقافية داخل ثقافاتهم. ومع هذا، إنَّ معظم الناس، في معظم الوقت، لديهم رابطة عميقة لثقافتهم الخاصة.

قد يبدو من المفارقات بالنسبة لليبراليين من أمثال راولز، الادّعاء بأنّ روابط ثقافة المرء هي «عادة ما تكون قوية جداً لكي يتمكن من التخلي عنها». ماذا حدث لحرية الاختيار الليبرالية الكثيرة التبجّح؟ ولكن وجهة نظر راولز هي في الواقع المشترك الشائع ضمن التقاليد الليبرالية،

كما رأينا في الفصل الرابع. فالحرية التي يطالب بها الليبراليون للأفراد ليست في المقام الأوّل حرية تجاوز اللغة والتاريخ، بل هي الحرية في التحرّك داخل ثقافة المجتمع، والنأي عن أدوار ثقافية معينة، واختيار ملامح الثقافة الأكثر أهمية التي لا قيمة لها.

قد يبدو ذلك وكأنه رأي «مجتمعاني» (Communitarian) بدلاً من أنْ يكون من الذات. وأنا لا اعتقد أنَّ المجتمعانية في هذا الصدد هي تسمية دقيقة. لأنَّ أحد الموضوعات البارزة في الكتابة المجتمعانية الأخيرة هو رفض الرأي الليبرالي حول أهمية الحرية في مراجعة غايات المرء. ينكر الداعين للمجتمعانية بأنّهم قد يستطيعون أنْ يقفوا بعيداً عن (بعض) أهدافنا. ووفقاً إلى مايكل ساندل (Michael Sandel)، المعروف والرائد في المجتمعانية في الولايات المتحدة الأميركية، إنَّ بعض أهدافنا هي أهداف «تأسيسية» (Constitutive)، بمعنى أنها تحدّد إحساسنا بالهوية الشخصية (Sandel 1982: 150–65; cf. MacIntyre 1981: ch. 15; Bell 1993: 24–54). ليس من المعقول، طبعاً من وجهة نظره، أنْ نقول أنْ نهاياتي قد لا تكون جديرة بالولاء، لأنّهم يعرفون من أنا. في حين يدعي راولز أنَّ الأفراد لا يعتبرون أنفسهم ملزمين حتماً، أو متطابقين مع، السعي إلى أي مجتمع معين من المصالح الأساسية الذي قد يمتلكونه في أي لحظة (Rawls 1974: 641). ويستجيب ساندل لرأي راولز بالقول بأننا في الواقع «متطابقين مع» بعض أهدافنا النهائية على الأقل. ولما كانت هذه الغايات مكونة لهوية الناس، إذن، لا يوجد سبب يمنع الدولة من تعزيز ولاء الناس لهذه الغايات، والعمل على الحدّ من قدرتهم على التشكيك في هذه الغايات وتنقيحها.

أعتقد أنَّ مفهوم المجتمعانية هذا للذات، هو مفهوم خاطئ. إذ ليس من السهل، أو الممتع إعادة النظر في الأهداف الشخصية النهائية بصورة أعمق، ولكن من الممكن، وأحياناً هي ضرورة مؤسفة. فقد تكشف التجارب أو الظروف الجديدة، أنَّ معتقداتنا السابقة حول الخير مخطئة. ولا توجد نهاية محصنة من هذه المراجعة المحتملة. فكما يرى دوركين، أنّه من الصحيح «ألّا أحد يستطيع أنْ يضع كلّ شيء عن نفسه في المسائلة في كلّ مرة»، ولكن «من الصعب تعقب أنَّ لكلّ شخص هناك بعض من اتّصال ما، أو جمعية أساسية جداً بحيث لا يمكن فصلها أبداً من المراقبة حينما يمسك بالآخرين في مكان ما» (Dworkin 1989: 489).

قد يفكر البعض في أنفسهم بأنّهم غير قادرين على استجواب أو مراجعة غاياتهم، ولكن في الواقع «مفاهيمنا للخير قد تتغير وغالباً ما تتغير مع مرور الوقت، وعادة ببطء ولكن في بعض الأحيان تكون مفاجئة»، وحتّى بالنسبة لأولئك الناس الذين يفكرون بأنفسهم أنَّ لهم غايات تأسيسية (Rawls 1985: 242). وبغض النظر عن مدى ثقتنا في غاياتنا في لحظة معينة ما، فقد تنشأ ظروف أو تجارب جديدة، بطرق لا يمكن التنبؤ بها في كثير من الأحيان، مما يدفعنا إلى إعادة تقييمها. إذ لا توجد طريقة للتنبؤ مسبقاً عندما تنشأ الحاجة إلى إعادة النظر هذه. وكما أشرت من

قبل، إنَّ المجتمع الليبرالي لا يجبر الناس على مراجعة التزاماتهم - وكثير من الناس سوف تمر عليهم سنوات من دون أي سبب للتشكيك في التزاماتهم الأساسية - ولكنها تعترف بأنَّ حرية الاختيار ليست قضية واحدة، وأنَّ الخيارات السابقة تحتاج أحياناً إلى إعادة النظر فيها.

وبما أنَّ أحكامنا بشأنِ الخير لا يمكن تصويبها بهذه الطريقة، فاننا نمتلك مصلحة، ليس فقط في متابعة تصورنا الحالي للخير، ولكن أيضاً في القدرة على تقييم هذا المفهوم وربما تنقيحه. إنَّ غاياتنا الحالية ليست دائماً جديرة بالولاء المتواصل، وإنَّ التعرّض لطرق الحياة الأخرى قد يساعدنا على اتّخاذ أحكام مستنيرة حول ما هو قيمة حقاً.

وبالتالي، إنَّ وجهة النظر التي أدافع عنها مختلفة تماماً عن وجهة نظر المجتمعانية تلك، على الرغم من أنَّ كلا وجهتي النظر تدعيان امتلاكنا رابطة عميقة مع نوع معين من الفئات الاجتماعية. ولعل الفرق في حدّ ذاته هو مسألة نطاق. فعادة ما يتحدث المدافعون عن المجتمعانية، عن ارتباطنا بالمجموعات شبه الوطنية - الكنائس، والأحياء، والأُسرة، والنقابات... إلخ - بدلاً من المجتمع الأكبر الذي يشمل هذه المجموعات الفرعية. ولكن هذا الاختلاف في النطاق قد يعكس تبايناً أعمق. فالمجتمعانيون يبحثون عن مجموعات يمكن تعريفها بأنها تمتلك مفهوم مشترك للخير. وهي تسعى أيضاً إلى تعزيز «سياسة الصالح العام» (Politics of the Common Good)، إذ يمكن للمجموعات أنْ تعزز تصوراً مشتركاً للخير، حتّى لو كان ذلك يحدّ من قدرة الأعضاء الأفراد على مراجعة غاياتهم. فهم يعتقدون أنَّ لدى الأعضاء رابطة «تأسيسية» لقيم الجماعة، وبالتالي لا يحدث أي ضرر من خلال الحدّ من الحقوق الفردية من أجل تعزيز القيم المشتركة.

يعترف معظم الناس أيضاً، أنَّ «سياسة الصالح العام» لا يمكن تطبيقها على الصعيد الوطني. ووفقاً لما وضعه ساندل «لقد أثبتت الأمة أنها واسعة النطاق جداً عبر زراعة المفاهيم الذاتية المشتركة اللازمة للمجتمع في... المعنى التأسيسي» (Sandel 1984: 93; cf. MacIntyre 1981: 221; Miller 1988-1989: 60-67). ونادراً ما يتقاسم أعضاء الأمة القيم الأخلاقية أو أساليب الحياة التقليدية. فهم يتقاسمون لغة وتاريخاً، ولكن غالباً ما يختلفون بشكل أساسي في نهاية المطاف حول غايات الحياة. وبالتالي، فإنَّ الهوية الوطنية المشتركة ليست أساساً مفيداً للسياسات المجتمعية التي لا يمكن أنْ توجد إلا على المستوى المحلي.

تصّر وجهة النظر الليبرالية التي أدافع عنها على، أنه يمكن للناس أنْ يتراجعوا ويقيموا القيم الأخلاقية والطرق التقليدية للحياة، ولا ينبغي منحهم الحقّ القانوني في ذلك فحسب، وإنما أيضاً نمنحهم الظروف الاجتماعية التي تعزز هذه القدرة (مثل التعليم الليبرالي). لذلك تراني أعترض على السياسة المجتمعانية التي هي على المستوى شبه الوطني. ولمنع الناس من التشكيك

في أدوارهم الاجتماعية الموروثة، يمكنهم أنْ يشجبوا الحياة غير المرضية، حتّى القمعية[18]. وعلى الصعيد الوطني، فإنَّ هذه الحقيقة تجعل الهوية الوطنية غير ملائمة للسياسات المجتمعانية - أي أنها لا تعتمد على القيم المشتركة - هو بالضبط ما يجعلها أساساً مناسباً للسياسة الليبرالية. فالثقافة الوطنية قد تقدّم سياقاً ذا مغزى من اختيار الناس من دون الحدّ من قدرتهم على التشكيك في قيم أو معتقدات معينة وتنقيحها.

بعبارة أخرى، إنَّ المُثل الليبرالية هي عبارة عن مجتمع من الأفراد المتساويين والمتكافئين. ولكن ما هو «المجتمع» ذو الصلة؟ بالنسبة لمعظم الناس يبدو أنَّ مجتمعهم ذو الصلة هو أمتهم أو قوميتهم. كما أنَّ نوع الحرية والمساواة اللذين نقدرهما أكثر من غيرهما، واللذان يمكنهما أنْ يُستغلا أكثر من غيرهما، هو الحرية والمساواة داخل ثقافتهما الاجتماعية. إذ هم على استعداد للتخلي عن الحرية والمساواة على نطاق أوسع لضمان استمرار وجود أمتهم. فعلى سبيل المثال، هناك عدد قليل من الناس يفضلون نظام الحدود المفتوحة، حيث يمكن للناس أنْ يعبروا الحدود بحرية ويستقرون ويعملون ويصوتوا في أي بلد يرغبون فيه. ولعل من شأنِ هذا النظام أنْ يزيد بشكل كبير النطاق الذي سيعامل فيه الناس كمواطنين أحرار ومتساوين. ومع ذلك، فإنَّ الحدود المفتوحة ستزيد من احتمال قيام المستوطنين بتجريد المجتمع الوطني الخاص من ثقافات أخرى، وأنّهم لن يكونوا قادرين على ضمان بقائهم كثقافة قومية متميزة. لذلك لدينا خيار، من ناحية، زيادة التنقّل والنطاق الموسع الذي يكون فيه الناس أحراراً ومتساوين كأفراد، من ناحية أخرى، تقليل القدرة على التحرّك، بصورة يكون فيها الناس باستطاعتهم أنْ يبقوا أعضاءً أحرار ومتساوين في ثقافتهم الوطنية. ولعل معظم هؤلاء الناس الذين هم يعيشون في الديمقراطيات الليبرالية قد يفضلون بشكل واضح هذه الأخيرة. فهم يفضلون أنْ يكونوا أحراراً ومتساوين داخل أمتهم، حتّى لو كان هذا يعني أنَّ لديهم حرية أقل في العمل والتصويت في أماكن أخرى، أكثر من أنْ يكونوا مواطنين أحرار ومتساوين في العالم، إذا كان هذا الأمر يعني، أنّهم سيكونوا أقل عرضة للمشاكل وأكثر قدرة على العيش والعمل في لغتهم وثقافتهم الخاصة.

ضمناً، قد وافق معظم المنظرين في التقليد الليبرالي مع هذا. وقلة من المنظرين الليبراليين

(18) يعكس خطر القمع حقيقة أنَّ العديد من الأدوار والممارسات التقليدية عرفت تاريخياً على أساس الافتراضات القائمة على أساس الجنس والعنصرية والطبقية والكره للمثليين. وبعض الأدوار الاجتماعية تتعرض للخطر من جراء أصولها المجحفة التي ينبغي رفضها تماماً، وليس فقط إصلاحها تدريجياً (D. Phillips 1993). ففي بعض الأماكن، نرى ساندل (Sandel) يؤهل فكرته عن الغايات التأسيسية بطريقة تشير إلى أنَّ الناس يمكن، بعد كل شيء، الوقوف مرة أخرى وتقييم حتّى الغايات الأكثر عمقاً. ولكن بمجرد إضافة هذه المؤهلات، لم يعدّ من الواضح كيف يختلف مفهوم ساندل للشخص، عن الليبرالي الذي يدعي أنه ينتقده (انظر: Kymlicka 1989a: chs. 2-4; 1990: ch. 5). في عمله الأخير، حاول راولز استيعاب الرأي المجتمعي، والدفاع عن الليبرالية دون الإصرار على إعادة النظر المنطقي لأهدافنا. وأنا لا أعتقد أنَّ أعماله الدفاعية جديدة، سأشرح لماذا في الفصل الثامن من هذا الكتاب.

الرئيسيين أيّدوا الحدود المفتوحة، أو حتّى نظروا فيها بجدية. فهم قبلوا بذلك بشكل عام - واقعاً، يعتبر ذلك أمراً مفروغاً منه - لأنَّ هذا النوع من الحرية والمساواة هو الذي يهم أكثر الناس داخل ثقافة المجتمع. فكما افترض راولز، أنّهم يفترضون أنَّ «الناس يولدون ويتوقعون أنّهم يحيون حياة كاملة» ضمن «المجتمع والثقافة»، فإنَّ هذا هو الذي يحدد النطاق الذي يجب أنْ يكون فيه الناس أحراراً ومتساوين[19] (Rawls 1993a: 277).

باختصار، كان المنظرون الليبراليون عموماً، إذا قبلوا ضمناً، يرون أنَّ الثقافات أو الدول هي وحدات أساسية في النظرية السياسية الليبرالية. وبهذا المعنى، كما تقول يائيل تامر، إنَّ «معظم الليبراليين هم قوميون ليبراليون» (Yael Tamir 1993: 139) - أي أنَّ الأهداف الليبرالية تتحقّق من خلال ثقافة مجتمعية متحررة أو أمة.

5. الحالات الصعبة

الحالات الصعبة أقصد بها، هي ثقافات مجتمعية حقاً، لأنها تسهم في استقلال الشعب، ولأنَّ الناس يرتبطون ارتباطاً وثيقاً بثقافتهم الخاصة. لقد جادلت أيضاً بالقول، أنه عادة ما تكون الأقليات القومية، نوعاً من أنواع الثقافة المجتمعية التي ينبغي حمايتها، في حين لا يمكن عادة اعتبار المهاجرين كذلك، لكونهم بدلاً من ذلك هم يندمجون في المجتمع الذي يهاجرون إليه، وبالتالي يمكنهم من إثراء ثقافة المجتمع الأكبر. وهذا يجعلنا أمام عدد من الأسئلة التي لم يتم حلها بعد: **(1)** كيف ينبغي للدول الليبرالية أنْ تستجيب للثقافات المجتمعية غير الليبرالية؟ **(2)** إذا كان الناس يمتلكون مثل هذه الرابطة العميقة مع لغتهم وثقافتهم الخاصة، فلماذا لا يسمح للمهاجرين بتطوير ثقافاتهم الاجتماعية الخاصة؟ **(3)** هل توقفت بعض الأقليات القومية بمرور الزمن عن امتلاك ثقافة مجتمعية؟ سأنظر في كلّ ما يدور في روح هذه الأسئلة.

أولًا: كيف ينبغي لدعاة الليبرالية الردّ على الثقافات غير الليبرالية؟ بعض الدول والحركات القومية هي ليبرالية عميقة. وبعض الثقافات، بعيداً عن تمكين الحكم الذاتي، ببساطة تعمل على تعيين أدوار وواجبات معينة للناس، ومنع الناس من الاستجواب أو تنقيحها. في حين بعض الثقافات الأخرى تسمح بهذا الاستقلال الذاتي للبعض، وتنكره على الآخرين، مثل النساء، أو الطبقات الدنيا، أو الأقليات المرئية. ومن الواضح أنَّ هذه الأنواع من الثقافات لا تعزز القيم الليبرالية.

(19) بطبيعة الحال، وبمجرد أنْ يكون هذا الوجود القومي لا يهدد المجتمع، ومن ثمّ فالناس سوف يفضلون زيادة التنقّل، لأنَّ القدرة على التحرّك والعمل في الثقافات الأخرى هو خيار قيم لبعض الناس في ظلّ بعض الظروف. وبالنسبة للمدافعين الليبراليين عن الحدود المفتوحة - الذين يعتبرون أنفسهم ينتقدون الرأي الليبرالي الأرثوذكسي- انظر: Ackerman 1980: 89-95; Carens 1987; Hudson 1986; King 1983; Bader 1995.

وهذا يدلّ على أنَّ الليبراليين لا يستطيعون تأييد العضوية الثقافية دون نقد. والواقع، إذا كان الالتزام الليبرالي باحترام الهوية القومية يتدفق من دوره في تمكين الحكم الذاتي، ألا ينبغي لنا تشجيع أو إجبار أعضاء الثقافات غير الليبرالية على الاندماج في ثقافات أكثر ليبرالية؟ ولكن هذا يتجاهل مرة أخرى الطريقة التي يرتبط بها الناس بثقافاتهم. إذ ينبغي ألا يكون هدف الليبراليين حلّ الدول غير الليبرالية، بل السعي إلى تحريرها. وقد لا يكون ذلك ممكناً دائماً. ولكن من الجدير بالذكر أنَّ جميع الدول الليبرالية القائمة اليوم لها ماضٍ غير ليبرالي، ويتطلب تحريرها عملية طويلة الأمد في الإصلاح المؤسسي. لنفترض أنَّ أي ثقافة غير لائقة بطبيعتها، وغير قادرة على الإصلاح، هي ثقافة ترتكز على الذات (Ethnocentric) وغير تاريخية (Ahistorical). علاوة على ذلك، إنَّ حرية الثقافة هي مسألة مستوى. فجميع الثقافات لها خيوط غير ليبرالية، وهناك عدد قليل من الثقافات تعتبر قمعية تماماً للحرية الفردية فحسب. والواقع من المضلل تماماً الحديث عن الثقافات «الليبرالية» و«غير الليبرالية»، كما لو أنَّ العالم انقسم إلى مجتمعات ليبرالية تماماً من جهة، وغير ليبرالية تماماً من جهة أخرى. فمهمة الإصلاح الليبرالي لا تزال غير كاملة في كلّ مجتمع، وسيكون من الغريب القول ينبغي احترام الأمم الليبرالية البحتة فقط، في حين ينبغي استيعاب الدول الأخرى. لذلك، كقاعدة عامة، يجب على الليبراليين منع الدول غير الليبرالية من الحفاظ على ثقافتهم الاجتماعية، ولكن ينبغي أنْ تعزز مسألة تحرير هذه الثقافات. إذن، إنَّ مسألة كيفية تعزيز التحرير، وبشكل أعم كيف يمكن للدول الليبرالية أنْ تعامل الأقليات غير الليبرالية، هو موضوع كبير، وسأتابعه مطولاً في الفصل الثامن.

ثانياً: إذا كان الناس يمتلكون صلة عميقة مع ثقافتهم الخاصة، كما اقترحت، فيجب أنْ لا نسمح للمهاجرين بإعادة خلق ثقافاتهم الاجتماعية الخاصة بهم (ومن ثمّ يصبحون أقلية قومية)؟ ليس هناك شيء غير متماسك أو مستحيل حول هذا الاقتراح. وبعد كلّ هذا، هناك العديد من القوميات القائمة كانت في البداية متكونة من المستوطنين النازحين الذين أنشأوا مستعمرات في أراضٍ جديدة. وهو ما ينطبق على الدول الناطقة شعوبها بالإنجليزية والفرنسية وفي كندا والولايات المتحدة الأميركية. ولكن هناك اختلافات هامة بين المستعمرين والمهاجرين. فوفق ما ينظر شتاينبرغ (Steinberg) للمستعمرين الإنجليز في أميركا، «ليس صحيحاً حقاً أنْ نشير إلى المستوطنين الاستعماريين على أنّهم مهاجرين». إنّهم لم يأتوا كمهاجرين لكي يدخلوا مجتمعاً أجنبياً، ويجبرون على اكتساب هوية وطنية جديدة، ولكن هم طليعة استعمارية من شأنها أنْ تخلق إنجلترا الجديدة في هيئة صورة تركوها وراءهم. وقد ميزوا أنفسهم عن المستعمرين غير الإنجليز الذين كانوا «يعتبرون عادة أجانب أجبروا على التكيّف مع الحكم الإنجليزي من حيث السياسة والثقافة»(Steinberg 1981: 7) [20]. كانت هناك مجموعة مختلفة جذرياً من التوقّعات المصاحبة

---

(20) كما يقول هايام (Higham)، «إنَّ اللغة الإنجليزية في جميع المستعمرات قبل الثورة كانت تصوّر من أنفسهم

للاستعمار والهجرة - فقد نتجت عن سياسة متعمدة تهدف إلى إعادة إنشاء مجتمع بأسره في أرض جديدة وبصورة منهجية؛ ونتج عن ذلك خيارات فردية وعائلية لمغادرة مجتمعها والانضمام إلى مجتمع قائم آخر.

ومع ذلك، هذا الأمر يثير السؤال التالي- هل ينبغي للحكومات معاملة المهاجرين وكأنّهم مستعمرون؟ لماذا لا تشجع الحكومات المهاجرين على الاستقرار معاً - حتّى إذا ما وضعنا الأوطان جنباً منهم - ومنحهم الموارد والسلطات الذاتية اللازمة للحكم، لإعادة خلق ثقافة مجتمعية تقوم على لغتهم الأم؟ فولاية بنسلفانيا كانت قد أعطيت بعض الاعتبارات في الواقع، للسماح لها بأنَّ تكون دولة ناطقة باللغة الألمانيّة بعد الثورة الأميركية. وحتّى اليوم يمكننا أنْ نتخيل تشجيع المهاجرين الجدد من بلد آخر على الاستقرار «تكوين مستعمرة»، وإعادة توزيع الحدود السياسية والسلطات لتمكينهم من ممارسة الحكم الذاتي.

أنا لا أعتقد أنَّ هذه السياسة ستكون غير عادلة بطبيعتها، وإنْ كان من الصعب تصوّر أي بلد يعتمد هذه السياسة فعلاً. ولكن أليس من الظلم أنْ تكون الحكومة الأميركية (والديمقراطيات الغربية الأخرى) قد قررت عدم إعطاء المهاجرين الوضع القانوني والموارد اللازمة لتصبح أقليات قومية. فبعد كلّ شيء معظم المهاجرين (يختلف اللاجئون عن بعضهم) يختارون ترك ثقافتهم الخاصة. لقد اقتلعوا أنفسهم، وهم يعرفون أين يتجهون إلى نجاحهم، ونجاح أولادهم، وهو ما يعتمد على الاندماج في مؤسسات المجتمع الناطق بالإنجليزية. وأنا أعتقد أنْ توقّع الاندماج لا يعتبر ظلماً ما دام المهاجرون يمتلكون خيار البقاء في ثقافتهم الأصليّة. وبالنظر إلى الصلة بين الاختيار والثقافة التي رسمتها في وقت سابق، يجب أنْ يكون الناس قادرين على العيش والعمل في ثقافتهم الخاصة. ولكن مثل أي حقّ آخر، وهذا حقّ يمكن التنازل عنه، والهجرة هي إحدى الطرق التي يمكن من خلالها التنازل عن حقّ الفرد. وعند البت في اقتلاع أنفسهم، يتخلى المهاجرون طواعية عن بعض الحقوق التي تتناسب مع عضويتهم القومية الأصليّة[21].

كمؤسسين والمستوطنين أو المزارعين- السكان التكوينين لتلك المجتمعات الاستعمارية - وليس كمهاجرين. وكانت تلك هي السياسة، واللغة، ونمط العمل والمستوطنات، والعديد من العادات العقلية التي يتعين على المهاجرين تعديلها» (Higham 1976: 6). ومن المستغرب أنْ يكتب قليلًا عن «نظرية الاستعمار»، وكيف يختلف عن الهجرة الفردية. للاطّلاع على استثناء واحد، انظر Mills 1974, esp. 50 pp.,117-20.

(21) بطبيعة الحال، إنَّ أطفال المهاجرين لا يوافقون، وليس من الواضح أنَّ الآباء ينبغي أنْ يكونوا قادرين على التنازل عن حقوق أطفالهم. لهذا السبب من المهم أنْ تسعى الحكومات جاهدة لجعل أطفال المهاجرين يشعرون «في بلدهم» من خلال الثقافة السائدة، وليشعروا بأنها «ثقافتهم». وقد يكون المهاجرون البالغون على استعداد لقبول وجود هامشي في بلدهم الجديد، ويدمجون في الثقافة السائدة، أو قادرين على إعادة خلق ثقافتهم القديمة. ولكن هذا غير مقبول للأطفال. أنّهم هم الأكثر معاناة من التهميش، لأنَّ الوالدين على الأقل استفادوا من المشاركة كمشاركين كاملين في ثقافة مجتمعية في وطنهم، ويمكنهم الاستفادة من ذلك لإضافة معنى للممارسات التي يسعون إلى الحفاظ عليها، وهي طريقة متضاءلة ومجزأة، في الأرض الجديدة. وللأطفال الحقّ في أنْ يبرزوا كمشاركين كاملين في ثقافة

على سبيل المثال، إذا قررت مجموعة من الأميركيين الهجرة إلى السويد، فهم لا يمتلكون الحقّ في أنْ توفر لهم الحكومة السويدية مؤسسات الحكم الذاتي أو الخدمات العامة بلغتهم الأم. ويمكن للمرء أنْ يجادل، بأنَّ سياسة الحكومة التي مكنت المهاجرين الأميركيين من إعادة خلق ثقافتهم المجتمعية سوف تفيد الجميع من خلال إثراء المجتمع بأسره. ولكن المهاجرين ليس لهم الحقّ في مثل هذه السياسات، لأنَّ اختيار مغادرة الولايات المتحدة الأميركية معناه أنّهم يتخلّون عن الحقوق الوطنية التي تذهب مع العضوية في ثقافتهم الأصليّة. وبالمثل، إنَّ المهاجرين السويديين إلى أميركا ليس لديهم أساس للمطالبة بحقوق اللغة أو حقوق الحكومة الذاتية اللازمة لإعادة بناء ثقافتهم المجتمعية. علاوة على ذلك، إنَّ معظم المجموعات العرقية القائمة، على المستوى العملي، «مشتتة ومختلطة ومستوعبة ومتكاملة» لممارسة الحكم الذاتي. فهي ليست كافية بما فيه الكفاية «مدمجة، وواعية بالذات [و] الحفاظ على الثقافة» لتكّون الشروط الإقليمية والمؤسسية للحكم الذاتي (Glazer 1983: 227؛283; cf. Oliver 199). ولعل محاولة إعادة إنشاء هذه الشروط المسبقة بين المهاجرين الذين استقروا بالفعل، قد تتطلب إكراه المهاجرين على نصف تكامل مجتمعي.

هذا لا يعني أنَّ المهاجرين الطوعيين ليس لديهم ادّعاءات فيما يتعلق بالتعبير عن هويتهم. بل على العكس من ذلك، إذا رفضنا خيار تمكين المهاجرين من إعادة خلق ثقافتهم المجتمعية، فيجب علينا أنْ نتصدى لمسألة كيفية ضمان أنْ تكون الثقافة السائدة مضيافة للمهاجرين، والتعبير عن خلافاتهم العرقية. ولعل التكامل هو عملية في اتّجاهين- أنّه يتطلب من المجتمع السائد أنْ يتكيف مع المهاجرين، تماماً كما يجب أنْ يتكيف المهاجرون مع التيار الرئيسي في المجتمع (Parekh 1990). لذا يتطلب تمكين التكامل، في المقام الأوّل بذل جهود قوية لمكافحة التحيّز والتمييز. وهو ما لا يقتصر على التنفيذ الصارم لقوانين مكافحة التمييز فحسب، بل لا بدّ أيضاً أنْ يشمل تغييرات عديدة في طريقة تصوير المهاجرين في الكتب المدرسية والوثائق الحكومية ووسائل الإعلام.

علاوة على ذلك، قد يتطلب التكامل المجتمعي بعض التعديل في المؤسسات الثقافية السائدة في شكل حقوق جماعية خاصة لمتعددة العرقيات، مثل حقّ اليهود والمسلمين في الإعفاءات من الإغلاق في يوم الأحد، أو حقّ السيخ في الإعفاء من قوانين خوذات الدراجات النارية. ومن دون هذه الإعفاءات، ستكون هناك مجموعات معينة محرومة (غالباً من غير قصد) في التيار المجتمعي الرئيسي. ومن هذا المنطلق، يمكن للمهاجرين أنْ يصروا بحقّ على الحفاظ على بعض تراثهم، وينبغي تكييف المؤسسات المهيمنة لاستيعاب تلك الاختلافات.

مجتمعية توفر لهم مجموعة متنوعة من الخيارات، ولا يمكن للوالدين التنازل عن هذا الحقّ. ولهذا السبب، إذا لم نسمح للمهاجرين بإعادة إنشاء ثقافتهم القديمة، فعلينا أنْ نعمل بجد لضمان إدماج الأطفال في التيار الرئيسي.

أما من حيث التكامل اللغوي، فإنَّ الهدف من ضمان تعلم المهاجرين اللغة الإنجليزية، فهو لا يعني أنَّ هناك حاجة إلى التخلّي عن اللغة الأم. ففي الواقع، هناك أدلة قوية على، أنَّ المهاجرين أكثر عرضة لتعلم اللغة الإنجليزية إذا لم يتم تثبيط استخدام لغتهم الأم. فبرامج اللغة الإنجليزية كلغة ثانية (English-as-a-Second- (ESL) Language)، والرأي العام عموماً، عالجت تاريخياً الرغبة في الإبقاء على اللغة الأم واستخدامها في الحياة الخاصة، وتمريرها إلى الأطفال، باعتبارها دليل على الفشل والتكامل من جانب المهاجرين. لذا عملت السياسة الحالية على افتراض أنَّ المَثل الأعلى هو، جعل المهاجرين وأطفالهم أقرب ما يمكن إلى الناطقين باللغة الإنجليزية من الإنجليز الأصليين (أي أنْ تعلم اللغة الإنجليزية يتطلب فقدان لغتهم الأم)، بدلاً من أنْ تهدف إلى إنتاج الناس الذين يتحدثونها بطلاقة (أي أنْ تعلم اللغة الإنجليزية ينطوي على اكتساب اللغة، بالإضافة إلى اللغة الأم الخاصة بالفرد).

باعتقادي هذه سياسة مضللة للغاية. فهي لا تضر بالمهاجرين وأُسرهم فحسب، بل تقطعهم دون داع من تراثهم. ولكنه يحرم أيضاً المجتمع من مورد قيّم في اقتصاد يزداد عولمة. فمن المفارقات، لقد ثبت أنَّ ذلك يؤدي إلى نتائج عكسية حتّى من حيث تعزيز التكامل. قد يتعلم الناس اللغة الإنجليزية بشكل أفضل عندما ينظرون إليها على أنها مكملة، بدلاً من تشريدهم عن لغتهم الأم[22] (Skutnabb- Kangas 1988). فوفق ما وضعه ريتشارد رويز (Richard Ruiz) قائلاً، «إنَّ إضافة لغة أجنبية إلى اللغة الإنجليزية يرتبط مع سعة الاطّلاع، والوضع الاجتماعي والاقتصادي، وربما حتّى الوطني. .. ولكن الحفاظ على غير اللغة الإنجليزية يعني الحرمان، والفقر، وتدني الإنجاز وعدم الولاء» (Ruiz 1983: 55). لذلك هناك طرق عديدة ينبغي أنْ تبذل فيها جهود خاصة لاستيعاب الاختلافات الثقافية للمهاجرين. ولكن كلّ هذه التدابير قد تتخذ شكل تكييف مؤسسات وممارسات المجتمع السائد من أجل استيعاب الاختلافات العرقية، وليس إقامة ثقافة مجتمعية منفصلة على أساس اللغة الأم للمهاجرين. وبالتالي يتم استيفاء هذه المطالبات على أفضل وجه، ضمن حدود ما أُسمّيه «حقوق متعددة العرقيات» وليس الحقوق القومية.

من ناحية أخرى، ليس هناك أي دليل يذكر على سعي المهاجرين إلى الحصول على حقوق قومية، بدلاً من حقوق متعددة الأعراق. إلا أنَّ بعض المعلقين قد فسر «الإحياء العرقي» في الولايات المتحدة في سبعينيّات القرن الماضي، على أساس أنه رفض للاندماج في المجتمع. ولكن، كما أشرت في الفصل الرابع، أنَّ هذا الأمر مشكوك فيه. فالجماعات العرقية تطالب بزيادة الاعتراف

(22) بقدر ما يكون الأطفال المهاجرون محرومون بسبب عدم وجود تعليم بلغتين، تصبح هذه مسألة من العدالة الأساسية، حيثُ إنَّ نظريات العدالة الليبرالية تعتبره ظلم خطير في حرمان الناس على أساس عوامل غير متجانسة مثل العرق أو الجنس أو الطبقة.

بها وإبرازها داخل المجتمع السائد، وليس الحكم الذاتي القومي. ودعا غانز (Gans) هذا الأمر على أساس أنه «عرقية رمزية» (Ethnicity Symbolic)، للتأكيد على أنها «تفتقر تماماً تقريباً إلى أي وجود مؤسسي حقيقي» (Gans 1979). والحقيقة هي إنَّ «الصلابة المؤسسية» (Institutional Cement) تحتاج إلى ثقافة مجتمعية متميزة تكاد تكون شبه كاملة في المجموعات الأميركية المهاجرة (Steinberg 1981: 58; cf. Edwards 1985: 9-10; Fishman 1989: 666-668). وهو أمرٌ لا يبدو مستغرباً، لأنه «لا يمكن أنْ يبقى الانتماء العرقي طويلاً ضمن تآكل الأسس المادية والمؤسسية، التي عجلت بها تجربة المهاجرين» (Steinberg 1981: 74). فالانتعاش العرقي، بعبارة أخرى، ينطوي على تنقيح شروط الاندماج وليس رفض التكامل. فهو لم يكن موجود بين الألمان والأميركيين، على سبيل المثال، ولم يكن له وجود عند إحياء فكرة، يجب أنْ تكون ولاية بنسلفانيا، دولة ناطقة بالألمانيّة. وحقيقة يبدو أنَّ هذا الاقتراح مثيراً للضحك، وأعتقد أنَّ الجماعات العرقية الأميركية القديمة قد تخلت منذ فترة طويلة عن أي اهتمام بأنَّ تُعامل كأقليات قومية[23]. فالانتعاش العرقي قد يهدف، في جزء كبير منه، إلى جعل حيازة الهوية العرقية جزءاً مقبولاً، بل عادياً من الحياة في المجتمع السائد. وهذا قد حقق نجاحاً مذهلاً، ساعد على تفسير لماذا «إحياء» قد فقدت إلحاحها السياسي (Fishman 1989: 678-80).

حتّى الآن كنت أتحدّث عن المهاجرين الطوعيين. إذ تختلف حالة اللاجئين الفارين من الاضطهاد، لأنّهم لم يختاروا التخلّي عن ثقافتهم. والواقع، يفرّ العديد من اللاجئين من وطنهم على وجه التحديد، ليتمكنوا من مواصلة ممارسة لغتهم وثقافتهم التي تتعرض للاضطهاد من قبل الحكومة (مثل الأكراد في تركيا). وبما أنَّ اللاجئين لم يتخلوا عن حقوق الانتماء إلى ثقافتهم الأصليّة، فيمكن القول من حيث المبدأ، بأنّهم قادرون على إعادة خلق ثقافتهم الاجتماعية في بلد آخر إذا رغبوا في ذلك. ولكن أي بلد؟ الحقيقة المؤسفة هي، أنَّ الحقوق الوطنية للاجئين هي، في المقام الأوّل، حقوق ضدّ حكومتهم. فإذا كانت تلك الحكومة تنتهك حقوقهم الوطنية، فلا توجد آلية لتحديد أي بلد آخر يجب معالجة هذا الظلم. ولسوء الحظ من المرجح أنْ يكون هناك عدداً قليلاً من البلدان التي ستقبل طوعاً استضافة أي لاجئين، إذا كانوا ملتزمين بمعاملة اللاجئين كأقليات قومية. من ناحية أخرى، إنَّ المجموعات اللاجئة هي حتّى أكثر من الجماعات المهاجرة، إذ عادة ما تكون صغيرة جداً ومشتتة لإعادة تشكيلها في مجتمعات ذات حكم ذاتي[24].

---

(23) على النقيض من ذلك، إنَّ حقيقة أنَّ البورتوريكيين مازالوا يطالبون بأنَّ تكون الإسبانية اللغة الرسمية لبورتوريكو، تبيّن أنَّ الأقليات القومية لم تتخلّ عن حقوقها الوطنية. انظر أيضاً مناقشة المجموعات الإسبانية في الفصل الثاني.

(24) أودّ أنَّ أؤكّد أنّني أتحدّث هنا عن العدد القليل نسبياً من اللاجئين الذين أعيد توطينهم في البلدان الغربية. وأنا لا أتحدّث عن مجموعات اللاجئين الكبيرة جداً التي نشأت في آسيا أو أفريقيا عندما يفرّ الناس إلى بلد مجاور لتجنب الحرب أو المجاعة. وقد تبلغ هذه المجموعات مئات الآلاف أو الملايين (على سبيل المثال في باكستان أو زائير).

لعل أفضل ما يمكن أنْ يتوقعه اللاجئون واقعياً هو، أنْ يعاملوا بوصفهم مهاجرين، مع ما لهم من حقوق متعددة العرقيات، مع أملهم في العودة إلى وطنهم بأسرع ما يمكن[25]. وهذا يعني أنَّ اللاجئين على المدى الطويل يعانون من الظلم، لم يتخلوا طواعية عن حقوقهم القومية. لكن هذا الظلم ارتكبته حكوماتهم الوطنية، وليس من الواضح أننا نستطيع أنْ نطلب من الحكومات المضيفة أنْ تتراجّع بشكل واقعي.

هنا لا بدّ من القول، من الصعب رسم خطّ فاصل بين اللاجئين غير الطوعيين والمهاجرين الطوعيين، ولا سيما في عالم يتسم بالظلم الشديد في التوزيع الدولي للموارد، وبمختلف مستويات احترام حقوق الإنسان. فإذا اختارت أميركية ما من الطبقة الوسطى الهجرة إلى السويد، فمن الواضح أنَّ هذه الهجرة هي هجرة طوعية، فعدد قليل جداً منا يعتقد أنها تمتلك ادّعاء بالعدالة، بأنَّ الحكومة السويدية توفر لها خدمات مجانية باللغة الإنجليزية (أو العكس للعامل السويدي المهاجر إلى الولايات المتحدة). ولكن إذا هاجرت فلاحة من أثيوبيا إلى الولايات المتحدة، فإنَّ قرارها طوعي بمعنى محدود جداً، حتّى لو لم تكن عرضة للاضطهاد في وطنها، لأنها قد تكون الطريقة الوحيدة لضمان حياة لائقة في حدها الأدنى لها أو لأطفالها. والواقع أنَّ محنتها قد تكون سيئة مثل تلك التي يعيشها بعض اللاجئين السياسيين. (وينعكس ذلك في بروز مصطلح «اللاجئين الاقتصاديين» (Economic Refugees).

وعليه، ففي ظلّ هذه الظروف، قد نكون أكثر تعاطفاً مع المطالب بالحقوق القومية. وقد نعتقد أنه لا ينبغي أنْ يتخلى الناس عن ثقافتهم من أجل تجنب الفقر المدقع. علاوة على ذلك، إنَّ محنة الفلاحين الأثيوبيين تقع على عاتقنا جزئياً على الأقل. إذ أعتقد أنَّ البلدان الغنية عليها التزاماً

ولكن في الغرب، تميل مجموعات اللاجئين إلى أنْ تكون صغيرة ومشتتة.

(25) تقدّم كندا بعض البدلات الخاصة، فيما يتجاوز بعض الحقوق المعتادة للمتعددة العرقيات لبعض اللاجئين- مثل دوخوبورسيون (Doukhobours) (وهي طائفة من المعارضين الروس، وكثير منهم يعيشون الآن في غرب كندا. وهم معروفون بالسلم الراديكالي الذي جلبهم إلى سمعة سيئة خلال القرن العشرين. واليوم، يبلغ عدد أحفادهم في كندا نحو 20,000 شخص، ولا يزال ثلثهم نشطين في ثقافتهم (المترجم) - وهم ممن هاجر إلى كندا، ليس طوعاً كأفراد، ولكن بشكل جماعي من أجل الحفاظ على ثقافتهم، لأنّهم يتعرضون للاضطهاد في روسيا. هناك مجموعات أخرى، مثل الهوتريتيين، جاءت طوعاً، ولكن فقط بسبب وعود صريحة من مسؤولي الهجرة الكنديين بأنّهم سيكونون قادرين على الاستقرار كمجموعة والحفاظ على مؤسساتهم الاجتماعية الخاصة، مثل المدارس [وهذه الطائفة عضو في الطائفة المسيحية أنابابتيست المجددة للعماد التي أنشئت في مورافيا في أوائل القرن السادس عشر الميلادي، أو مجتمع أميركا الشمالية التي لها معتقدات مماثلة وممارسة أسلوب حياة مشتركة من الطراز القديم (المترجم)]. وفي أي من هاتين الحالتين يمكن القول بأنَّ المجموعة قد اختارت التخلّي عن المطالبات التي تذهب إلى عضوية مجتمعها الثقافي. وتعكس الترتيبات الخاصة المتعلّقة بالضرائب والتعليم والخدمة العسكرية لهذه المجموعات حقيقة، هي أنَّ بعض المجموعات تقع بين فئة الأقلية القومية والمهاجر الطوعي، مع وضع وسيطي ينطوي على أكثر من حقوق متعددة العرقيات ولكن أقل من الحكم الذاتي. وفيما يتعلق بحقوق هذه المجموعات، انظر: Janzen 1990.

تضمن فيه العدالة الدولية، لإعادة توزيع الموارد على البلدان الفقيرة، وقد فعلنا ذلك، ربما لأننا لم نكن قد واجهنا هذا الاختيار الفظيع. فتمكين المهاجرين من البلدان الفقيرة من إعادة خلق ثقافتهم المجتمعية، قد يكون وسيلة للتعويض عن فشلنا في تزويدهم بفرصة عادلة في حياة كريمة في بلدهم.

لعل حجتي يجب أنْ تقتصر على ما يدعوه راولز بـ «النظرية المثالية» (Ideal Theory) – أي ما هي مطالبات المهاجرين في عالم عادل؟ أعتقد، إذا كان التوزيع الدولي للموارد عادلاً، فلن يكون للمهاجرين أي ادّعاء معقول بالعدالة من أجل إعادة بناء ثقافتهم المجتمعية في بلدهم الجديد. ولكن التوزيع الدولي للموارد ليس مجرداً أبداً، وإلى أنْ يتم تصحيح هذا الظلم، ربما المهاجرين من البلدان الفقيرة سيمتلكون مطالبات أقوى. ومن ناحية أخرى، إنَّ الحلّ الوحيد الطويل الأجل هو معالجة التوزيع الدولي غير العادل للموارد. وبعد كلّ ذلك، سنجد أنَّ معاملة المهاجرين الأثيوبيين إلى الولايات المتحدة كأقلية قومية، قد لا تفعل شيئاً بالنسبة لعدد أكبر بكثير من الأثيوبيين الذين يعانون من الفقر المدقع في أثيوبيا. كما هو الحال بالنسبة للاجئين، إذ ليس من الواضح أنَّ معاملة اللاجئين الاقتصاديين ببلد جديد كأقلية قومية قد توفر وسيلة مناسبة، لمعالجة المظالم التي يجب حلها في نهاية المطاف في الوطن الأصلي.

ثالثاً، هل فقدت بعض الأقليات القومية ثقافتها المجتمعية؟ لقد ناقشت للتو قائلاً، بأنَّ الجماعات العرقية قد تفتقر إلى «الصلابة المؤسسية» اللازمة لتشكيل ثقافة مجتمعية متميزة أو الحفاظ عليها. ولكن لم تفقد بعض الأقليات القومية أيضاً الاندماج المجتمعي، والحياة المؤسسية التي تشكل ثقافة مجتمعية؟ إذ بعد كلّ ذلك، نجد أنَّ الثقافات المجتمعية ليست دائمة وغير قابلة للتغيير. (إذا كانت هذه هي الحقوق، فلن تكون هناك حاجة إلى حقوق خاصة بالمجموعات لحمايتها). ونظراً للمحاولات القسرية لاستيعاب العديد من الأقليات القومية – لا سيما الشعوب الأصليّة – فإنّه لن يكون من المستغرب، إذا كان هناك القليل جداً ممن ترك بعض الثقافات. فقد هلكت بعض الشعوب الأصليّة من حيث الحجم، وحرمت من الحقّ في الحفاظ على مؤسساتها الخاصة، وأخذت تضعف تدريجياً.

في ظلّ هذه الظروف، أليس من الأفضل لأعضاء الأقلية القومية الاندماج في التيار المجتمعي الرئيسي، بدلاً من الكفاح عبثاً للحفاظ على شيء ما قد تمّ فقده بالفعل؟ وهذا سؤال مشروع، ومن الجدير بالذكر أنَّ عدداً قليلًا من الشعوب الأصليّة قد اختارت في الواقع كمجموعة، التخلّي عن حقوقها القومية، وفي الواقع أنها تتعامل على أساس أنها مجموعة عرقية أو سلالية محرومة.

في بعض الحالات، قد يكون هذا هو المسار الأكثر حصافة، وإنَّ أي نظام من حقوق الجماعات المتباينة يجب أنْ يترك هذا الخيار مفتوحاً. في حين قد يكون للأقليات القومية الحقّ في الحفاظ على

نفسها كمجتمع متميز، فإنها بالتأكيد لا تتحمّل أي واجب للقيام بذلك[26]. على أية حال، أعتقد أنَّ القرار بشأنِ الاندماج يجب أنْ يكون على عاتق أفراد الأقلية أنفسهم. إذ ليس من حقّ الناس خارج المجموعة أنْ يقرروا ما إذا كانت الثقافة المجتمعية رفيعة جداً ومتى لا تسوغ الحفاظ عليها.

بالنسبة لشيء واحد آخر يمكن ذكره هو، سيكون لثقافات الأغلبية حافز ضار لتدمير الثقافة المجتمعية للأقليات القومية، ثمّ تشير إلى أنَّ هذا التدمير مسوغ لغرض الاستيعاب المقنع. حيث ينبغي ألا ننشئ نظاماً يتيح للأغلبية الاستفادة من مظالمها. إضافة لذلك، يمكن للثقافات الضعيفة والمظلومة أنْ تستعيد ثراءها وتعززها، إذا أعطيت الظروف المناسبة. فليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأنَّ جماعات السكان الأصليين، على سبيل المثال، قد لا يمكنهم أنْ يجعلوا ثقافاتهم نابضة بالحياة، ومتنوعة، ومستفيدة من تقاليدها الثقافية حين يكون هناك إدماج أفضل في مكان ما من العالم الحديث، إذا ما أعطيت الشروط المسبقة المطلوبة. إنها إمكانية الثقافات المجتمعية التي لا تعني حالتها الراهنة فحسب، بل يصعب على الغرباء الحكم على إمكانات تلك الثقافة، بدلاً من الحكم على حالتها الراهنة[27].

بصفة عامة، أعتقد أنَّ الأقليات القومية لها ثقافات مجتمعية، في حين أنّ الجماعات المهاجرة لا تمتلكها. وبالطبع ليس هناك أي ضرورة لذلك. ومن الممكن تسوية مشكلة جماعات المهاجرين جماعياً، وتمكينهم، حتّى يصبحوا أقليات قومية، كما أنه من الممكن هدم الأقليات القومية وتفريقها بحيث لا يمكن تمييزها عن المهاجرين المشردين. إنَّ تاريخ العنصرية، والمركزية العرقية (Ethnocentrism)، والإمبريالية الثقافية (Cultural Imperialism)، والفصل العنصري، والتقوقع (Ghettoization)، والتمييز ضدّ الأقليات القومية والمهاجرين على حدّ سواء، كلها قد خلقت جماعات مزدحمة بوضعها مع تناقضات وتعقيدات. علاوة على ذلك، وكما نوقشت في الفصل الثاني، هناك بعض الجماعات العرقية الثقافية، مثل الأميركيين الذين هم من أصل أفريقي، لم ينظر إليها على النحو الواجب على أنّهم مهاجرين أو أقليات قومية. هناك العديد من هذه الحالات الصعبة والمناطق الرمادية[28].

(26) انظر (Reaume 1991)، وهذا أحد الأسباب التي تجعلني أرفض الادّعاء بأنَّ حقوق الأقليات يمكن الدفاع عنها من حيث القيمة الجوهرية للتنوع الثقافي. وهذا الادّعاء لا يدافع حقاً عن الحقّ في الحفاظ على ثقافة المرء - (انظر الفصل السادس، القسم الثالث). ويبدو أنَّ خيار الاندماج هو الأكثر أهمية في حالة الأعضاء ينتمون إلى أقلية قومية، والذين تفرقوا، لأي سبب كان، عن التركيز الإقليمي الرئيسي للمجموعة (مثل الهنود الأميركيين الذين تركوا التحفّظ على المدينة؛ والكنديون الفرنسيون الذين يعيشون في غرب كندا).

(27) قد تكون لدى جماعات المهاجرين هذه الإمكانية أيضاً، نظراً للظروف الملائمة. ولكن إذا كانت حجّتي السابقة صحيحة، فإنَّ المهاجرين لا يدعون إلى العدالة لتلك الشروط، في حين أنَّ الأقليات القومية تفعل ذلك. كما أنني سأناقش ذلك في الفصل التالي، لأنَّ قيمة العضوية الثقافية ليست هي الأساس الوحيد للأقليات القومية للمطالبة بالحقوق الخاصة بكلّ مجموعة. وعلى وجه الخصوص، قد يكون للأقليات القومية حقوق تاريخية لا تعتمد على الحفاظ على ثقافة مجتمعية متميزة.

(28) لقد أدّت بعض هذه الجماعات إلى نشوء حركات قومية، على الرغم من أنها لا تتناسب مع النمط المعتاد

من خلال التأكيد على التمييز بين الأقليات القومية والمجموعات العرقية، هدفي ليس حلّ جميع هذه القضايا الصعبة. أنا لا أعتقد أنَّ هناك صيغة سحرية من شأنها أنْ تغطي كلّ من هذه القضايا الصعبة، أي صيغة. فقد تكون بعض المظالم التاريخية مستعصية على الحلّ، وتخلو من أي حلّ نظري. ومع ذلك، يمكننا على الأقل أنْ نكون واضحين حول ما هي المصالح ذات الصلة. فما يهم من وجهة النظر الليبرالية، هو امتلاك الناس إمكانية الوصول إلى ثقافة المجتمع الذي يوفر لهم خيارات ذات مغزى، قد تشمل مجموعة من الأنشطة البشرية. ففي جميع أنحاء العالم، يحرم العديد من الأقليات من هذا الوصول. فهم محاصرون في موقف متناقض، غير قادرين على المشاركة الكاملة في التيار الرئيسي للمجتمع أو للحفاظ على ثقافتهم المجتمعية المتميزة. إذ قدر ما تساعد الحقوق العرقية للمهاجرين أو حقوق الحكم الذاتي الأقليات القومية في تأمين الوصول إلى ثقافة مجتمعية، بقدر ما أنها يمكن أنْ تسهم في الحرية الفردية. وإنَّ الفشل في الاعتراف بهذه الحقوق، سيخلق حالات مأساوية جديدة للمجموعات التي تحرم من هذا النوع من السياق الثقافي المفضل الذي يدعم الاستقلال الذاتي الفردي.

6. تفرّد الثقافات[29]

حتّى الآن، كان من المسلَّم به أنَّ هناك أشياء من قبيل الثقافات «المنفصلة» و «المتميزة»، وأنه من المنطقي أنْ نسأل عما إذا كان هناك واحد أو اثنين أو أكثر منها في بلد معين. ولكن هل هذا أمرٌ واقعي؟ بعض الناس ينكرون، من المفيد التحدث عن تفرّد الثقافات (Individuating Culture)

للمجموعات «الوطنية». إنَّ الثقافات المجتمعية الموجودة سابقاً والتي تمّ دمجها في دولة أكبر هي المجموعات الأكثر شيوعاً التي تعتبر نفسها «أمم» متميزة، طورت حركات «قومية». ولكن في بعض الحالات، خضعت الدولة لقائمة هذا الانقسام العميق، ربما على أسس عرقية أو دينية، أو لتطورات أدت إلى مجموعتين أو أكثر، يأتي كلّ منها ليعتبر نفسه أمة أو شعباً متميزاً، على الرغم من استمرارها لتبادل لغة مشتركة. وإذا أصبحت الخلافات العنصرية والدينية والتمييز داخل ثقافة مجتمعية معينة راسخة بحيث تصبح الحياة المشتركة أمراً مستحيلاً، فإيرلندا يتطور الشعور بأنَّ تكون دولة مستقلة داخل مجموعة فرعية من المجتمع الأوسع. ومع مرور الوقت، يمكن لهذه المجموعة الفرعية أنْ تطور ثقافاتها المتميزة «المنتشرة» أو «المجتمعية» (على سبيل المثال، الاختلافات الدينية في البنجاب أو الشمالية؛ والاختلافات العرقية في جنوب أفريقيا). فالمجموعات التي تشترك في نفس اللغة، والتي تشترك في وقت واحد مع العديد من المؤسسات نفسها، قد تصبح على ما يبدو غير قادرة على تقاسم ثقافة مشتركة. فهذه الاختلافات العرقية والدينية تمثل معظم الحالات المألوفة للحركات القومية التي لا تستند إلى اللغة. ولكن لاحظ أنَّ مثل هذه التحرّكات من وجهة نظر ليبرالية، هي إما سبب أو نتيجة لظلم. في حين أنَّ المجموعة المستبعدة قد تستمر في تطوير ثقافتها المتفشية رداً على ذلك، فإنَّ هذه الثقافة المنفصلة لن تكون قد تطورت لأنها ليست للظلم الأصلي. ولذلك، فإنَّ الحركات القومية القائمة على الدين أو العرق هي دليل على الظلم، وعدم احترام المبادئ الليبرالية. غير أنَّ الحركات القومية القائمة على اللغة لا تحتاج إلى أنْ تكمن في الظلم وأنها ستستمر حتّى في عالم مثالي تماماً. فمن وجهة نظر ليبرالية، إنَّ القومية القائمة على اللغة قد تتفق إلى أقصى حدّ مع الحرية والمساواة، حيث (على عكس القومية الدينية) إنّه لا يفترض مسبقاً، أي مفهوم مشترك للخير؛ و (على عكس القومية القائمة على أساس عنصري) هي ليست استبعادية بطبيعتها أو تمييزية.

(29) التفرّد الثقافي (Culture Individuating) هو التمييز الثقافي عن الآخرين الذين هم من نفس النوع؛ أو بمعنى أدق ثقافة منتقاة (المترجم).

بهذه الطريقة. وفقاً لجيريمي والدرون (Jeremy Waldron)، إنَّ مشروع تفرّد الثقافات المجتمعية يفترض مسبقاً، أنَّ الثقافات بحدّ ذاتها معزولة نوعاً ما ومنيعة ضدّ التأثيرات الخارجية. ومع ذلك، في الواقع، يلاحظ أنَّ هناك قدراً هائلاً من التبادل بينهما. فقد أثّرت الثقافات على بعضها البعض كثيراً، وكما يقول والدرون، أنه لا توجد وسيلة ذات مغزى ليقول فيها أنَّ ثقافة ما تنتهي والأخرى قد تبدأ. حقاً، لا توجد مثل هذه الثقافات، هي مجرد شظايا ثقافية لا حصر لها من مصادر ثقافية لا حصر لها من دون أي «هيكل» يربطها أو أساس مبني عليها.

يوافق والدرون على، أنَّ معنى الخيارات يعتمد على حقيقة تبيّن أنّهم يمتلكون معاني ثقافية. لكنه يرفض الافتراض بأنَّ الخيارات المتاحة لشخص معين يجب أنْ تأتي من ثقافة خاصة. فعلى حدّ تعبيره:

«من حقيقة أنَّ كلّ خيار يجب أنْ يكون له معنى ثقافي، فإنَّ ذلك لا يتبع، يجب أنْ يكون هناك إطار ثقافي واحد، يعطي كلّ خيار متاح معنى. قد تأتي لنا خيارات مفيدة كمواد أو شظايا من مجموعة متنوعة من المصادر الثقافية. .. [والحقيقة] إنَّ الناس بحاجة لتلك المواد الثقافية التي لا تظهر أنَّ ما يحتاجه الناس هو «بنية ثقافية غنية وآمنة». فالثقافة تبيّن أهمية الوصول إلى مجموعة متنوعة من القصص والأدوار؛ ولكنها لا تظهر... أهمية شيء ما قد يسمّى العضوية في الثقافة» (Waldron 1992a: 783-784).

على سبيل المثال، يلاحظ والدرون تأثير **الكتاب المقدس**، والأساطير الرومانية، وحكايات غريمز الجنية على الثقافة الأميركية، ويقول إنَّ هذا لا يمكن أنْ ينظر إليه بشكل معقول كجزء من «بنية ثقافية» واحدة، لأنها مستمدة من مجموعة متنوعة من المصادر الثقافية المتباينة: من فلسطين في القرن الأوّل من تراث الفولكلور الجرماني، ومن الأساطير في الجمهورية الرومانية... وهم على دراية بنا، بسبب التنوّع الهائل في المواد الثقافية، والاختلاف في مصدرها وكذلك طابعها التي هي في الواقع متاحة لنا. ولكن لا هي مألوفة ولا توفرها، تؤسسها لتكون جزءاً من المصفوفة الثقافية الواحدة. وفي الواقع، إذا كان لنا أنْ نصر على أنها جميعها هي جزء من نفس المصفوفة، لأنها بجمعها متاحة لنا، وإننا سوف نخفف من الطابع الفردي من الثقافات وراء أي مصلحة اجتماعية (Waldron 1992a: 784-785).

لقد أثار والدرون نقطة مثيرة للاهتمام. في ظلّ أي وجهة نظر ليبرالية، إنّه لأمرٌ جيد، أنْ نجد أنَّ الثقافات تتعلم من بعضها البعض. إذ لا يمكن إلى الليبراليين أنْ يؤيدوا فكرة الثقافة التي ترى عملية التفاعل مع الثقافات الأخرى، والتعلّم منها، إنها تهديد إلى «النقاء» أو «النزاهة»، بدلاً من أنْ تكون فرصة للتخصيب[30]. فالليبراليون يبغون ثقافة مجتمعية غنية ومتنوعة، حيث يأتي الكثير

(30) مثلًا إنَّ الفكرة القائلة ينبغي على الحكومات أنْ تحافظ على «نقاء» اللغة من خلال منع اعتماد الكلمات

من ثراء الثقافة من الطريقة التي استولت بها على ثمار الثقافات الأخرى. لذلك نحن لا نهوى أنْ نبني جدران مغلقة حول الثقافات، لقطعها عن «الحركة العامة في العالم»، كما قال جون ستيوارت مِل[31].

ووفقاً إلى والدرون، قد تتعارض الرغبة في الحياة الثقافية ذات الثراء الأكثر تنوعاً بعد الإصرار على الحفاظ على ثقافتها المتميزة. فهذا التركيز على تفرّد الثقافات قد يعرقل عملية الإثراء الثقافي والتنويع، حسب إدعاء والدرون، حيثُ إنَّ الطريقة الوحيدة غير التافهة للتفرّد بين الثقافات هي، تعريفها من حيث مصدرها العرقي المشترك الذي يحول دون التعلّم من الثقافات الأخرى. لذلك إذا أردنا زيادة نطاق مجموعة الخيارات القيمة المتاحة للناس، سيكون من الأفضل لنا التخلّي عن فكرة التفرّد الثقافي، وبدلاً من ذلك نعمل على تعزيز مزيج المعاني الثقافية من مصادر مختلفة.

ومع ذلك، فإنَّ استنتاج والدرون مخطئاً، على ما أعتقد. صحيح أنَّ الخيارات المتاحة لأعضاء أي مجتمع عصري تأتي من مجموعة متنوعة من المصادر العرقية والتاريخية، ولكن ما الذي يجعل هذه الخيارات «متاحة»، أو ذات مغزى، بالنسبة لنا؟ هناك حدود على «المواد الثقافية» (Cultural Materials) التي يجدها الناس ذات مغزى. إنني قد ناقشت مسبقاً، الخيارات المتاحة لنا، إذا ما أصبحت جزءاً من المفردات المشتركة للحياة الاجتماعية – أي، المجسدة في الممارسات الاجتماعية، القائمة على لغة مشتركة نتعرض لها[32]. حقاً إنني أعتقد، أنَّ أمثلة والدرون قد تدعم هذا الرأي.

الأجنبية، هو قول غالباً غير لائق. وقد اعتمدت العديد من البلدان هذا الهدف، وأنشأت أكاديميات لغوية لمحاولة إنفاذ لغتها (Edwards 1985: 27-34). هذه سياسة مضللة، ليس فقط لأنه من غير المجدي تنظيم كلمة الاختيار بهذه الطريقة، ولكن أيضاً لأنَّ الكثير من متعة واهتمام اللغة تأتي من أصولها المتنوعة. ومع ذلك، فإنَّ هذه المحاولة المضللة للحفاظ على نقاء اللغة من التلوث الأجنبي هو أمرٌ يختلف كثيراً عن النضال من أجل الحفاظ على القدرة على استخدام اللغة الخاصة (ملوث) في الحياة العامة والخاصة، وعدم الإجبار على استخدام لغة الآخرين. الناس في فرنسا وألمانيا وإسبانيا الذين هم الأكثر قلقاً بشأنِ الحفاظ على نقاء لغتهم، إذ لا داعي للقلق حول قدرتهم على التحدث بلغتهم. وعلى النقيض من ذلك، فإنَّ العديد من البورتوريكيين والكيبيكيون الذين يساورهم القلق بشأنِ الحفاظ على حقوقهم اللغوية ليس لديهم مصلحة في ضبط اعتماد الكلمات الأجنبية.

(31) كما أشرت سابقاً، يرى ستيوارت مِل أنَّ الطريقة الوحيدة أو الأفضل لضمان مشاركة الدول الصغيرة في العالم الأوسع هي، أنْ تستوعب الدول الأكبر حجماً. وقال إنَّ البديل لأعضاء الدول الصغيرة، كما يعتقد، هو «على الصخور الخاصة به... تدور في مداره العقلي الصغير، دون مشاركة أو مصلحة في الحركة العامة للعالم» (Mill 1972: 363-4). ولكن العزلة والاستيعاب ليستا الخيارين الوحيدين. إذ يمكن للمرء تمكّين الدول الصغيرة من المشاركة في العالم الأوسع، ولكن في حالة تساوي السلطة، حيث يمكن أنْ تمارس بعض السيطرة على معدل التغير الثقافي واتّجاهه.

(32) في حين أنَّ أعضاء الثقافة يتقاسمون نفس اللغة، فإنّه لا يتبع أنَّ جميع الناس الذين يتقاسمون نفس اللغة ينتمون إلى نفس الثقافة. ليس كلّ الناطقون باللغة الإنجليزية في العالم ينتمون إلى نفس الثقافة. فالثقافة، كما أعرفها، تنطوي على تاريخ مشترك، فضلاً عن لغة مشتركة، ويمكن تجسيدها في ممارسات ومؤسسات مجتمعية معينة. وبالتالي، فإنَّ المهاجرين الناطقين باللغة الإنجليزية من سنغافورة، على سبيل المثال، يجب أنْ يتعلموا «المفردات المشتركة للتقاليد والعادات» التي تستخدم في الحياة الأميركية. ومن ثمّ، فإنَّ اللغة المشتركة ضرورية لثقافة مشتركة، ولكنها ليست

ومن المؤكّد أنَّ أحد الأسباب التي جعلت حكايات غريمز في جزء من ثقافتنا، هي تحديداً، لأنها ترجمت ووزعت على نطاق واسع باللغة الإنجليزية. كانت حكايات غريمز متاحة فقط في اللغة الأصليّة، كما هو الحال مع الفولكلور في العديد من الثقافات العالمية الأخرى، إنها لم تكن متاحة لنا. وغالباً ما يكون من الممكن تتبع المسار الذي تدمج به ثقافتنا المواد الثقافية للقوميات الأخرى. قد تصبح أعمال الثقافات الأخرى متاحة لنا من خلال الترجمة، أو من خلال تدفق المهاجرين الذين يجلبون معهم بعض الروايات الثقافية عند دمجهم. فإما أنْ نتعلم بهذه الطريقة من ثقافات أخرى، أو أننا نقترض كلمات من لغات أخرى، وهذا لا يعني أننا لا نزال لا ننتمي إلى ثقافات مجتمعية منفصلة، أو التحدث بلغات مختلفة.

يساور والدورن القلق من رغبة الأقليات القومية في الحفاظ على ثقافاتها المنفصلة، الأمر الذي يتطلب عزلها عن العالم الخارجي. على سبيل المثال، هو يفسر المدافعين عن الحكم الذاتي للشعوب الأصليّة، على أساس أنّهم مهتمين بالحفاظ على «نقاء» و»أصالة» (Authenticity) ثقافاتهم. ولا شكّ أنَّ هذا هو الدافع لبعض زعماء الأقلية، تماماً كما هو الدافع عند العديد من مجموعات الأغلبية الذين يسعون إلى حماية نقاء ثقافتهم من التأثير الخارجي (على سبيل المثال تسعى الحكومة الإيرانية إلى تجنب النفوذ الغربي؛ وتسعى الحكومة الفرنسية إلى تجنب «تلويث» الأجانب للغتهم).

ولكن ليس هناك وجود لعلاقة متأصلة بين الرغبة في الحفاظ على الثقافة المجتمعية المتميزة والرغبة في العزلة الثقافية. ففي كثير من الحالات، يتمثل هدف الحكم الذاتي في تمكين القوميات الصغيرة من التفاعل مع القومية الكبرى على أساس أكثر انصافاً. كما ينبغي أنْ يكون لكلّ ثقافة أنْ تقرر، متى وكيف ستعتمد إنجازات العالم الأوسع. فمن العالم الأكبر يمكننا أنْ نتعلم شيء ما؛ بل أشياء أخرى قد تغمرنا منه، حيث قد تكون هناك حاجة إلى حقوق الحكم الذاتي للقوميات الصغيرة للتحكم في اتّجاه التغيير ومعدله. على سبيل المثال، تحبذ معظم الشعوب الأصليّة التنمية الاقتصادية «شريطة أنْ تتمكن من السيطرة على وتيرتها والتمتع ببعض منافعها» (Gurr 1993: 300). وفي الواقع، غالباً ما تكون ثقافات الأغلبية تصّر على «نقاء» ثقافات الأقليات. فعلى سبيل المثال، ناقشت بعض الحكومات مطالبات الأراضي التي ينبغي أنْ لا تعطى إلا لمجموعات السكان الأصليين التي حافظت على «ثقافتها الأصليّة». وقد حاولت الحكومة البرازيلية إعادة تفسير حقوق الأراضي الهندية بحيث لا تنطبق إلا على «الهنود الحقيقيين» - أي أولئك الذين لم يعتمدوا أياً من وسائل الراحة أو المنتجات الصناعية العالمية. ولعل النتيجة (المتعمدة) هي أنه في

كافية. على سبيل المثال، كيف نميّز لغات مختلفة من لهجات إقليمية مختلفة من نفس اللغة؟ حيث تعتبر هذه الأحكام تعسفية نوعاً ما وتتأثر بالاعتبارات السياسية. (اللغويون يقولون أنَّ اللغة هي لهجة تنضج مع الجيش).

نهاية المطاف «لن يكون هناك أي وجود تقريباً أصحاب حقوق هندية وستصبح الأراضي المرغوب فيها متاحة»[33](da Cunha 1992: 284).

هذه ليست الطريقة التي تفهم بها معظم الشعوب الأصليّة نفسها وحقوقها القومية؛ ولا هي حول كيف يفهمون طبيعة هويتهم الثقافية التي تعتبر ديناميكية، وليست ثابتة. فحينما لا تريد الشعوب الأصليّة أنْ تفرض التحديث عليها، فإنها تطالب بالحقّ في أنْ تقرر لنفسها جوانب العالم الخارجي التي ستدمجها في ثقافاتها، وقد تحرّك كثير من الشعوب الأصليّة نحو نمط حياة أكثر حضرية وزراعية. هم يطالبون بحقّ استخدام مواردهم التقليدية في هذه العملية.

من الطبيعي والصائب أنْ تتغير الثقافات نتيجة لخيارات أعضائها. لذا علينا إذن، أنْ نميّز وجود الثقافة من «طابعها» في أي لحظة[34]. حيث يمكن أنْ تتغير شخصية الثقافة بشكل كبير، كما ظهر ذلك في الثورة الهادئة في كيبيك. ففي غضون عقد من الزمان، تغيرت كيبيك الفرنسية من مجتمع ديني وريفي إلى مجتمع علماني وحضري. كما شهدت مجموعات السكان الأصليين تغيرات مماثلة. وبالطبع فإنَّ كلّ أمة في المجتمع الغربي خضعت لنفس التحوّل، وإنْ لم يكن ذلك بالسرعة التي نحن عليها اليوم. إنَّ عملية التحديث لا تغير حقيقة هذه القوميات التي لا تزال تشكل ثقافات مجتمعية منفصلة، مع مؤسساتها الخاصة، المستخدمة لغاتها الخاصة. فالصواب والسليم هو أنْ تتغير الطبيعة الثقافية نتيجة لخيارات أعضائها. وهذا هو السبب في اعتبار أنْ نظم القيود الداخلية غير مشروعة من وجهة النظر الليبرالية. إذ ينبغي أنْ يكون الناس قادرين على تقرير ما هو أفضل لهم من داخل ثقافتهم الخاصة، والاندماج في ثقافتهم مهما وجدوا الإعجاب في الثقافات الأخرى. ويأتي ذلك من الاعتقاد الليبرالي في قابلية فهم تصوراتنا للخير الذي ناقشته في هذا الفصل.

لكن هذا يختلف عن الثقافة المهددة نفسها – أي بقاء الثقافة ذاتها في خطر باعتبارها مجتمع متميز – نتيجة لقرارات اتّخذها أشخاص خارج الثقافة. ويمكن أنْ يحدث ذلك إذا أخذت الأرض وحقوق اللغة والمؤسسات السياسية لأقلية قومية. إنَّ رغبة الأقليات القومية في البقاء كمجتمع

---

(33) تنشأ مشكلة مماثلة مع الحجج «المركزية» للحفاظ على حقوق السكان الأصليين – أي، الحجة القائلة بأنَّ الأراضي الهندية ينبغي حمايتها من التنمية الخارجية لأنَّ هذه هي أفضل وسيلة للحفاظ على البيئة الطبيعية. وتحضى هذه الحجة بشعبية بين بعض علماء البيئة في العالم الأوّل، هي نتيجة للحدّ من المطالبات الهندية للمجموعات التي لا تزال ممارساتها الثقافية وهويتها العرقية مجمدة في الوقت المناسب. وكما يلاحظ دا كونها (da Cunha)، إنَّ العديد من المناقشات البيئية في البرازيل شهدت الشعوب الأصليّة»؛ جزء من المناظر الطبيعية». حيث كان هناك «تجنيس» جماعات السكان الأصليين الذين لا ينظر إليهم على أنّهم «عوامل مع مشاريعهم الخاصة» (da Cunha 1992: 286-7; cf. Kymlicka 1995c). ومن ثمّ يشعر علماء البيئة بالخيانة عندما تحاول الشعوب الأصليّة تحسين مستوى معيشتها بالاستغلال التجاري لمواردها الطبيعية (مثلاً عن طريق بيع قطع الأشجار أو عقود الإيجار المعدنية).

(34) سأستكشف هذا التمييز بشكل أكثر عمقاً في: Kymlicka 1989a: ch. 8.

متميز ثقافياً ليست بالضرورة هي رغبة في النقاء الثقافي، لكن ببساطة هي من أجل الحقّ في الحفاظ على عضوية واحدة في ثقافة متميزة، ومواصلة تطوير تلك الثقافة في نفس (تدنس) الطريقة التي تجعل أعضاء ثقافات الأغلبية قادرين على تطويرها. فالرغبة في تطوير وإثراء ثقافة الفرد قد تتفق مع تفاعلات الثقافات الأخرى، بل تعززها فعلاً ما دام هذا التفاعل لا يجري في ظروف عدم المساواة الخطيرة في السلطة. لذا، فإنَّ حقيقة التبادل الثقافي التي لا يمكن تجنبها، بل مرغوب فيها، لا تقوض الادّعاء بوجود ثقافات مجتمعية متميزة.

الاستنتاج

حاولت في هذا الفصل، أنَّ أوضح أنه يجب على الليبراليين أنْ يدركوا أهمية عضوية الشعب في ثقافتهم المجتمعية، بسبب الدور الذي يلعبه في تمكين الخيار الفردي المجدي وفي دعم الهوية الذاتية. وبينما لم يعدّ أعضاء قومية (متحررة) يتقاسمون القيم الأخلاقية أو أساليب الحياة التقليدية، فأنّهم لا يزالون على صلة وثيقة بلغتهم وثقافتهم. والواقع أنَّ سبب ذلك بالتحديد هو، لأنَّ الهوية الوطنية لا تعتمد على القيم المشتركة - كما تعبر عنها تامر، الهوية الوطنية تكمن «خارج المجال المعياري» (Tamir 1993: 90) - التي توفر أساساً آمناً للاستقلالية الفردية والهوية الذاتية. فالعضوية الثقافية توفر لنا سياقاً واضحاً للاختيار وإحساس آمن بالهوية والانتماء الذي نطالب به في مواجهة الأسئلة المتعلّقة بالقيم والمشاريع الشخصية. والحقيقة، أنَّ الهوية الوطنية لا تتطلب قيم مشتركة مفسرة أيضاً، لماذا القوميات هي وحدات مناسبة للنظرية الليبرالية - توفر التجمعات الوطنية مجالاً للحرية والمساواة، ومصدراً للاعتراف والثقة المتبادلين، يمكن أنْ يستوعب الخلافات والمعارضة الحتمية بشأنِ تصورات الخير في المجتمع الحديث.

بقدر ما يكون الأمر كذلك، فإنَّ حقوق المجموعة المتباينة بين المجموعات التي تحمي ثقافات الأقليات يمكن أنْ ينظر إليها، ليس فقط على نحو يتسق مع القيم الليبرالية، بل باعتبارها تعزز الثقافات بالفعل. وهذا لا يعني أنَّ كلّ تدبير يسهم في استقرار ثقافات الأقليات له ما يبرره. ففي بعض الحالات، قد تكون تدابير حماية العضوية الثقافية غير ضرورية، أو تأتي بسعر مرتفع جداً من حيث الأهداف الليبرالية الأخرى. وإذا كانت التدابير الرامية إلى حماية ثقافات الأقليات إما غير ضرورية أو مكلفة للغاية، فإنَّ سياسة «الإهمال الحميد» يمكن تبريرها في ظروف معينة. ولكنني سأجادل مناقشاً في الفصل التالي، بأنَّ الإصرار على الإهمال الحميد في جميع الظروف ليس عادلًا ولا ممكناً، وأنَّ هناك حاجة إلى حقوق متباينة معينة في مبادئ العدالة الليبرالية.

الفصل السادس

العدالة وحقوق الأقليات

لقد ناقشت فيما سبق مبيناً، أنَّ الوصول إلى ثقافة مجتمعية هو أمر أساسي للحرية الفردية. وناقشت مجادلاً بالقول أيضاً بأنَّ، معظم الناس لديهم رابطة عميقة بثقافتهم الخاصة، ولديهم مصلحة مشروعة في الحفاظ على هذه الروابط. ولكن ما هي المطالبات الخاصة التي يبررها هذا الاهتمام؟ إذ لا يمكن تلبية جميع المصالح في عالم من المصالح المتضاربة والموارد الشحيحة. إنَّ حماية العضوية الثقافية لشخص ما قد تكون مسألة مكلفة للآخرين وغيرها من المصالح، إذ نحن بحاجة إلى تحديد متى تكون هذه المقايضات مُسوَّغة.

وفق ما ذكرته في الفصل الأوّل من هذا الكتاب، هناك الكثير من الليبراليين الذي يعتقدون أنَّ مصلحة الناس في العضوية الثقافية هي مصلحة محمية بشكل كاف في الحقوق المشتركة للمواطنة، وأنَّ أي تدابير أخرى لحماية هذا الاهتمام هي غير شرعية. فهم يجادلون بالقول، بأنَّ وجود نظام للحقوق الفردية يطبق على الجميع، قد يستوعب بالفعل الاختلافات الثقافية، وذلك من خلال السماح لكلّ شخص بحرية المشاركة مع الآخرين في السعي إلى ممارسات دينية أو عرقية مشتركة. حيث تتيح حرية تكوين الجمعيات للناس من مختلف الخلفيات، اتّباع أساليب حياة مميزة من دون تدخل. فكلّ فرد هو حرّ في إنشاء أو الانضمام إلى مختلف الجمعيات، والبحث عن أتباع جدد، في «السوق الثقافي» (Cultural Marketplace). وعليه، فإنَّ كلّ طريقة للحياة هي حرة لجذب الأتباع، وإذا كانت تعتبر بعض طرق الحياة تلك غير قادرة على الحفاظ على أو الالتزام الطوعي للناس، فانهم سيعيشون حياة مؤسفة، رغم أنَّ هذا ليس من العدل. ووفق وجهة النظر هذه، إنَّ أي اعتراف أو دعم سياسي لممارسات أو جمعيات ثقافية معينة هو أمر غير ضروري وغير عادل. وقد يكون لا لزوم لها، لأنَّ وسيلة قيمة الحياة لن يكون فيها صعوبة في جذب أتباع. وهي

غير عادلة، لأنها تدعم خيارات بعض الناس على حساب الآخرين.

فمؤيدي هذا «الفصل الصارم ما بين الدولة والعرقية»، قد لا يحتاجون إلى إنكار، أنَّ الناس يمتلكون روابط عميقة مع ثقافتهم الخاصة (على الرغم من أنَّ البعض يفعل ذلك). وقد يجادلون بحقّ بأنَّ الثقافات لا تحتاج إلى مساعدة الدولة للبقاء على قيد الحياة. فإذا كانت الثقافة المجتمعية تستحق الادّخار، فيمكن للمرء أنْ يجادل بالقول، إنَّ أعضاء الثقافة سيحافظون عليها من خلال خياراتهم الخاصة. وإذا كانت الثقافة تتحلّل، فإنَّ ذلك لا بدّ أنْ يكون بسبب بعض الناس الذين لم يعدّ يجدون أنها تستحق ولائهم. وبهذا الصدد، ينبغي أنْ لا تتدخّل الدولة في «السوق الثقافية» - يجب ألا تعزز أو تمنع الحفاظ على أي ثقافة معينة. وبدلًا من ذلك، يجب أنْ تستجيب إلى «الإهمال الحميد» الخاص بالاختلافات العرقية والقومية.

أعتقد أنَّ هذا الرأي المشترك ليس مخطئاً فحسب، بل إنّه غير متماسك في الواقع. ففكرة الاستجابة للاختلافات الثقافية إلى «الإهمال الحميد» لا معنى لها. والقرارات الحكومية المتعلّقة باللغات والحدود الداخلية، والعطلات الرسمية، ورموز الدولة، جميعها تنطوي بشكل لا مفرّ منه على الاعتراف باحتياجات وهويات مجموعات عرقية وقومية معينة، لغرض استيعابها ودعمها. إذ لا شكّ في، أنَّ الدولة قد تعزز هويات ثقافية معينة، وبالتالي فهي تضر الآخرين. وعليه، بمجرد أنْ ندرك ذلك، فنحن نكون بحاجة إلى إعادة النظر في العدالة الخاصة بمطالبات حقوق الأقليات. في هذا الفصل، سأناقش بعض حقوق الحكم الذاتي وحقوق متعددة العرقيات التي تتسق مع العدالة الليبرالية، لا بل وتقتضيها. (سأنظر في حالة حقوق التمثيل الجماعي في الفصل السابع). لذا، سأنظر في ثلاثة أنواع من الحجج التي حاولت الدفاع عن هذه التدابير في إطار ليبرالي واسع النطاق: المساواة والاتّفاق التاريخي والتنوّع. سأجادل مناقشاً، بأنَّ لكلّ من هذه الحجج الثلاثة بعض المزايا، على الرغم من أنَّ هاتين الحجتين الأخيرتين تعتمدان جزئياً على الحجة الأولى. ففي كلّ حالة، سأنظر أوّلًا في كيفية تطبيق هذه الحجج على حقوق الأقليات القومية في الحكم الذاتي، ومن ثمّ دراسة تطبيقها على حقوق متعددة العرقيات للجماعات العرقية.

1. حجة المساواة

يصّر العديد من المدافعين عن حقوق جماعية خاصة بالأقليات العرقية والقومية على، أنَّ هناك حاجة إلى ضمان معاملة جميع المواطنين بمساواة حقيقية. ومن وجهة النظر هذه، «يعتبر استيعاب الاختلافات جوهر المساواة الحقيقة»[1]، حيث هناك حاجة ضرورية إلى الحقوق الخاصة

(1) هذه العبارة مستمدة من حكم المحكمة العليا الكندية في تفسيرها لضمانات المساواة بموجب ميثاق الحقوق الكندي (Andrews v. Law Society of British Columbia 1 SCR 143; 56 DLR (4th) 1)، انظر أيضاً: Government of Canada 1991b: 10.

بالمجموعة، لاستيعاب اختلافاتنا. أعتقد أنَّ هذه الحجة صحيحة، في حدود معينة.

سوف يستجيب مؤيدو «الإهمال الحميد» إلى الواقع، الذي يجعل الحقوق الفردية تسمح بالفعل بإيواء الاختلافات، وتطلّب المساواة الحقيقية وجود حقوقاً متساوية لكلّ فرد بغض النظر عن العرق أو الأصل[2]. لقد أشرت في الفصل الرابع، أنَّ هذا الافتراض الخاص بالمساواة الليبرالية قد يحول دون تحقق الحقوق الخاصة بالجماعات الحديثة نسبياً، التي قد نشأت جزئياً باعتبارها تعميماً (مفرطاً) لحركة الفصل العنصري والتمييز في الولايات المتحدة الأميركية. فهي قد تمتلك بعض المعقولية السطحية. ففي كثير من حالات المطالبات بحقوق مجموعة محددة، نجدها ما هي إلا مجرد محاولة من قبل مجموعة واحدة، للسيطرة وقمع مجموعة أخرى. غير أنَّ بعض حقوق الأقليات قد تقضي على أوجه عدم المساواة، بدلاً من خلقها. وبعض المجموعات تجدها محرومة بشكل غير عادل في السوق الثقافي، ولعل الاعتراف والدعم السياسيين قد عملا على تصحيح هذا العيب. على أية حال، سأبدأ بحالة الأقليات القومية. قد تقوض جدوى ثقافاتها الاجتماعية القرارات الاقتصادية والسياسية التي تتخذها الأغلبية. ويمكن أنْ تخرج هذه الأقليات أو يخرجون من الموارد والسياسات التي تعتبر أساسية لبقاء ثقافاتهم الاجتماعية. حيث إنَّ أغلبية الثقافات لا تواجه هذه المشكلة. ونظراً لأهمية العضوية الثقافية، فإنَّ هذا يعني عدم مساواة كبير، وإذا لم يعالج، سيصبح ظلم خطير.

يمكن لحقوق المجموعة المتباينة - مثل الاستقلال الذاتي الإقليمي، وحقّ النقض، والتمثيل المضمون في المؤسسات المركزية، والمطالبات المتعلّقة بالأراضي، والحقوق اللغوية - أنْ تساعد على تصحيح هذا العيب، وذلك من خلال تخفيف ضعف ثقافات الأقليات لإتمام قرارات الأغلبية. وتكفل هذه الحماية الخارجية، تمتع أفراد الأقلية بنفس فرص العيش والعمل في ثقافتهم كأعضاء في الأغلبية.

ووفق ما ناقشت في الفصل الثالث، نجد أنه قد تفرض هذه الحقوق قيوداً على أعضاء المجتمع الأكبر، من خلال جعله أكثر تكلفة بالنسبة لهم للانتقال إلى إقليم الأقلية (مثل متطلبات الإقامة الأطول، وانخفاض عدد الخدمات الحكومية بلغتهم)، أو من خلال إعطاء الأولوية للأقليات في استخدام بعض الأراضي والموارد (مثل حقوق الشعوب الأصليّة في الصيد وصيد الأسماك). ولكن التضحية المطلوبة من غير الأعضاء هي بسبب وجود هذه الحقوق التي تعتبر أقل بكثير من التضحيات التي سيواجهها الأعضاء في غياب هذه الحقوق. وحيثما يتم الاعتراف بهذه الحقوق، قد يضطر أعضاء الأغلبية الذين يختارون دخول وطن الأقلية، إلى التخلّي عن بعض المزايا التي اعتادوا عليها. وهذا عبء، ولكن بدون هذه الحقوق، قد يواجه العديد من أعضاء ثقافات

(2) للاطّلاع على أمثلة حول هذا الرأي، انظر: Knopff 1979; F. Morton 1985; Kukathas 1992a; Hindess 1993; Mare 1992:107-10; Rawls 1975: 88,93، والمراجع المذكور في الفصل الأوّل القسم الرابع.

الأقليات فقدان ثقافتهم، وهي خسارة لا يمكننا أنْ نطلب من الناس قبولها.

ينبغي لأي نظرية معقولة للعدالة أنْ تعترف بنزاهة هذه الحماية الخارجية للأقليات القومية. ومن الواضح أنها مبررة، فأنا اعتقد في إطار نظرية المساواة الليبرالية، مثلما يراها كلاً من راولز ودوركين، نجد تأكيداً على أهمية تصحيح أوجه عدم المساواة، التي لم يسبق لها مثيل. والواقع، إنَّ أوجه عدم المساواة في العضوية الثقافية هي من النوع الذي يفلسفه راولز، ينبغي أنْ نهتم به، لأنَّ آثاره «عميقة ومنتشرة وموجودة منذ الولادة» (Rawls [3]1971: 96; cf Dworkin 1981). وهذه الحجة القائمة على المساواة لن تقر إلا الحقوق الخاصة للأقليات القومية، إذا كان هناك فعلاً عيب فيما يتعلق بالعضوية الثقافية، وإذا كانت الحقوق تخدم فعلياً تصحيح العيب. ومن ثمّ فإنَّ النطاق الشرعي لهذه الحقوق سيختلف باختلاف الظروف. ففي أميركا الشمالية، نجد أنَّ جماعات السكان الأصليين هم أكثر عرضة لقرارات الأغلبية من الكيبيكيون أو البورتوريكيون، وبالتالي ستكون حمايتهم الخارجية أكثر اتّساعاً. فعلى سبيل المثال، إنَّ ضرورة القيود المفروضة على بيع الأراضي، نجدها في سياق الشعوب الأصليّة هي قيود غير ضرورية، وبالتالي لا يمكن تبريرها في حالة كيبيك أو بورتوريك[4].

في مرحلة ما، لن تكون هناك حاجة إلى زيادة القوى أو الموارد لضمان نفس الفرصة للعيش والعمل في الثقافة التي يختارها المرء. وبدلاً من ذلك، ستكون مجرد محاولات لكسب الفوائد التي يحرّمها الآخرون، والحصول على المزيد من الموارد لمواصلة حياة الفرد من الآخرين. وكان هذا هو الحال بوضوح مع الفصل العنصري، حيث يسيطر البيض الذين يشكلون أقل من 20 في المائة من السكان على، 87 في المائة من مساحة البراري في البلاد، واحتكروا كلّ القوى الهامة لسلطة الدولة. إذن، يمكن للمرء أنْ يتصور في موقف ما، قد لا يكون فيه مقدار الأراضي المخصّصة للشعوب الأصليّة ضرورياً لتوفير حماية خارجية معقولة، ولكن سيوفر ذلك ببساطة فرصاً غير متكافئة لهم. وعليه من ثمّ، تقتضي العدالة أنْ تخضع ممتلكات الشعوب الأصليّة لنفس الضرائب المفروضة على إعادة التوزيع، مثل ثروة المجموعات المحرومة الأخرى، وذلك لمساعدة الأقل حظاً

(3) لقد بحثت هذه العلاقة بين الحقوق الوطنية والعدالة الليبرالية في Kymlicka 1989a: ch. 9. ولما يستحقه ذلك، ما زلت أؤيد الحجة في ذلك الفصل، ولكن كان ينبغي لي أنّ أكون أكثر وضوحاً بشأنِ نطاقه. وأودّ الآن أن أصف الحجة في هذا الفصل بأنها دفاع قائم على المساواة لبعض أشكال الحماية الخارجية للأقليات القومية. فأنا لم أستخدم هذه المصطلحات في ذلك الوقت، ويرجع ذلك جزئياً إلى أنّني لم يكن لدي مفهوم واضح جداً لمجموعة متنوعة من الحقوق والمجموعات، والمبررات الأخلاقية التي تشارك في النقاش.

(4) أنا هنا اختلف مع تامر الذي يقول إنَّ الأمة القومية الأوسع يجب أنْ يكون لها حقوق أكثر (Tamir 1993: 75). ومن وجهة نظري، إذا كانت مجموعة قومية كبيرة بما فيه الكفاية، فقد لا تكون هناك حاجة كبيرة إلى حقوق جماعية متباينة، لأنها تستطيع أنْ تضمن بقاءها وتنميتها من خلال التشغيل المعتاد لمكان السوق الاقتصادي وصنع القرار الديمقراطي. (قد يكون هذا صحيحاً، على سبيل المثال، إذا احتوت دولة ثنائية القومية على دولتين متساويتين تقريباً في الحجم والثروة).

من السكان في المجتمع. وفي العالم الحقيقي، بطبيعة الحال، تكون معظم الشعوب الأصليّة تكافح من أجل الحفاظ على الحدّ الأدنى من الأراضي اللازمة للحفاظ على بقاء مجتمعاتها المحلية. ولكن من الممكن أنْ تتجاوز حيازات أراضيها ما تسمح به العدالة[5].

---

(5) فيما يتعلق بدور المطالبات المتعلّقة بالأراضي من السكان الأصليين في إطار يتسم بالمساواة الليبرالية، انظر(Kymlicka 1995c; Penz 1992; 1993; Russell 1993; Tully 1994). ولعله من المهم أنْ نلاحظ أنَّ حجة المساواة المتعلّقة بمطالبات الأراضي، لا تستند إلى مفاهيم العدالة التعويضية. حيث تقول الحجة التعويضية إنّه، نظراً لأنَّ الشعوب الأصليّة هم المالكون القانونيون لأراضيهم التقليدية، ولأنَّ أراضيهم أخذت بطريقة غير مشروعة، ينبغي تعويضهم عن هذا الخطأ التاريخي. وبما أنَّ النقاش حول المطالبات بالأراضي كثيراً ما يتم صياغته بلغة العدالة التعويضية، فأودّ أنْ أقول كلمة عن هذا. أنا أعتبر، أنَّ الشعوب الأصليّة عانت من أخطاء فظيعة في تجريدها من أراضيها، وأنه ينبغي تعويضها عن ذلك بطريقة أو بأخرى. علاوة على ذلك، أعتقد أنَّ الشعوب الأصليّة لا تزال تتمتع ببعض حقوق الملكية بموجب القانون العام (في المستعمرات البريطانية السابقة)، حيثما لم يتم أبطالها صراحة بموجب التشريعات. (وهذا هو القول، إنَّ عقيدة تيرانوليوس خطأ من حيث الأخلاق والقانون العام على حدّ سواء). ولكن من الخطأ، كما أعتقد، وضع الكثير من الوزن على حقوق الملكية التاريخية. من ناحية أخرى، إنَّ هذه الادّعاءات لا توضح، في حدّ ذاتها، سبب تمتع الشعوب الأصليّة بحقوق الحكم الذاتي. وقد تمّ تجريد العديد من الجماعات من الممتلكات والفرص الاقتصادية الأخرى، بما في ذلك النساء والسود والمهاجرين اليابانيين في الولايات المتحدة وكندا خلال الحرب العالمية الثانية. وقد يكون لكلّ من هذه الفئات الحقّ في أشكال معينة من العدالة التعويضية، ولكن هذا لا يفسر في حدّ ذاته أو يبرر منح سلطات الحكم الذاتي (بدلاً من البرامج التعويضية لتعزيز التكامل وتكافؤ الفرص ضمن التيار الرئيسي). إنَّ معاناة الظلم التاريخي ليست ضرورية ولا كافية للمطالبة بحقوق الحكم الذاتي (انظر الفصل الثاني القسم الثاني). وعلاوة على ذلك، إنَّ فكرة التعويض عن الأخطاء التاريخية التي اتّخذت استنتاجها المنطقي، تعني ضمناً أنَّ جميع الأراضي التي أخذت خطأً من الشعوب الأصليّة في الأميركيتين أو أستراليا أو نيوزيلندا ينبغي أنْ تعاد إلى أصحابها. وهذا من شأنه أنْ يخلق ظلم هائل، بالنظر إلى أنَّ المستوطنين الأوروبيين الأصليين، والمهاجرين في وقت لاحق قد أنتجت الآن مئات الملايين من الأحفاد، وهذه الأرض هي الوطن الوحيد الذي يعرفونه. وكثيراً ما تجعل الظروف المتغيرة مستحيلة وغير مرغوب فيها للتعويض عن بعض الأخطاء التاريخية. وكما يقول جيريمي والدرون (Jeremy Waldron)، فإنَّ بعض الأخطاء التاريخية «يحلّ محلّها» (Waldron 1992b). كما أنَّ الأرض التي تحتفظ بها بعض جماعات السكان الأصليين في وقت الاتّصال، كانت في حدّ ذاتها نتيجة لغزو أو إجبار جماعات السكان الأصليين الآخرين (Mulgan 1989: 30-1; Crowe 1974: 65-81. ومن المفترض أنْ تتطلب الحجة التعويضية تصحيح هذا الظلم قبل العقد أيضاً. (للاطّلاع على صعوبات أخرى تتعلّق بالمطالبات التعويضية، انظر: Brilmayer 1992). إنَّ حجة المساواة لا تحاول أنْ تعيد الساعة التاريخية، ولا أنْ تعيد الجماعات إلى الوضع الذي كانوا عليه في غياب أي ظلم تاريخي. هذه الأهداف التعويضية، تناسب في الواقع بشكل أكثر رمزية مع نظرية نوزك التحررية (Nozick's Libertarian Theory) للاستحقاق أكثر مع نظرية المساواة الليبرالية في توزيع العدالة (Liberal Egalitarian Theory of Distributive Justice) – انظر: Ly-ons 1981. والهدف من حجة المساواة هو توفير نوع القاعدة الأرضية اللازمة للحفاظ على بقاء طوائف الأقليات ذات الحكم الذاتي، ومن ثمّ منع المساوئ غير العادلة فيما يتعلق بالعضوية الثقافية الآن وفي المستقبل. وباختصار، فإنَّ حجة المساواة تضع مطالبات الأراضي ضمن نظرية العدالة التوزيعية، بدلاً من العدالة التعويضية. ويفترض والدرون (Waldron) أنَّ مطالبات السكان الأصليين المتعلّقة بالأراضي تستند جميعها إلى مطالبات تتعلّق بالعدالة التعويضية (Waldron 1992b). ولكن في الواقع، تركز معظم جماعات السكان الأصليين، لا على استصلاح كلّ ما كان لديهم قبل التسوية الأوروبية، ولكن على ما يحتاجون إليه الآن لإعالة أنفسهم كمجتمعات متميزة (انظر إعلان المجلس العالمي للشعوب الأصليّة (World Council of Indigenous Peoples)، المقتبس من Nettheim 1988: 115; Sharp 1990: 150-3. فالعوامل التاريخية، بطبيعة الحال، ذات صلة بطرق أخرى. وإنَّ حجة «الاتّفاق التاريخي» التي ناقشها أدناه تستند إلى التاريخ.

قد تعتمد شرعية بعض التدابير على توقيتها أيضاً. فعلى سبيل المثال، اقترح الكثيرون أنْ ينصّ دستور جنوب أفريقيا الجديد على، حقّ النقض على قرارات هامة معينة لبعض أو كلّ المجموعات القومية الرئيسيّة. ولعل هذا النوع من حقّ النقض هو، سمة مألوفة في مختلف «الديمقراطيات التوافقية» (Consociational Democracies) في أوروبا، سنناقش ذلك في الفصل التالي، في ظلّ ظروف معينة يمكن أنْ تعزز العدالة. ولكن ربما يكون من الظلم منح الجماعات المتميزة حقّ النقض قبل إعادة التوزيع للثروة والفرص بصورة جذرية (Adam 1979: 295). فحق النقض يمكن أنْ يعزز العدالة، إذا ساعد في حماية أقلية ما من السياسات غير العادلة التي تؤيد الأغلبية؛ بل هو عقبة أمام العدالة، إذا سمح لمجموعة متميزة بأنْ يكون لها نفوذ للحفاظ على مزاياها المجحفة.

بالتالي إنَّ مثالية «الإهمال الحميد» هي في الواقع ليست حميدة. هي تجاهل حقيقة، بأنَّ أفراد الأقلية القومية يواجهون عيباً لا يواجهه أعضاء الأغلبية. على أية حال، فالفكرة القائلة، تتمكن الحكومة من أنْ تكون محايدة فيما يتعلق بالمجموعات العرقية والقومية، ما هي إلا فكرة خاطئة تماماً. فقد أشرت في الفصل الخامس، أنَّ أحد أهم العوامل التي تحدّد ما إذا كانت الثقافة مازالت موجودة أم لا، هو ما إذا كانت تلك اللغة هي لغة الحكومة أم لا - مثل لغة التعليم العام، والمحاكم، والمجالس التشريعية، ووكالات الرعاية الاجتماعية، والخدمات الصحية، وما إلى ذلك. عندما تقرر الحكومة لغة التعليم العام، فهي تقدّم ما هو على الأرجح أهم أشكال الدعم التي تحتاجها الثقافات المجتمعية، لأنَّ ذلك يضمن انتقال اللغة والتقاليد والاتّفاقيات المرتبطة بها إلى الجيل القادم. وعلى النقيض من ذلك، يكون رفض توفير التعليم العام بلغة الأقلية قد يدين حتماً تلك اللغة بدفعها إلى التهميش المتزايد باستمرار. ولذلك لا يمكن للحكومة أنْ تتجنّب تحديد الثقافات المجتمعية التي ستدعمها. فإذا كانت الحكومة تدعم ثقافة الأغلبية، وتستخدم لغة الأغلبية في المدارس والهيئات العامة، فلا يمكنها أنْ ترفض الاعتراف رسمياً بلغات الأقليات، على أساس أنَّ هذا ينتهك «الفصل بين الدولة والعرقية». وهو ما يدلل على أنَّ القياس بين الدين والثقافة ما هو إلا أمرٌ مخطئ.

لقد أشرنا مسبقاً، أنَّ العديد من الليبراليين يرون أنه، مثلما لا ينبغي للدولة أنْ تعترف أو تدعم أي كنيسة بعينها، لذلك يجب أنْ لا تعترف أو تؤيد أو تدعم أي مجموعة أو هوية ثقافية معينة (الفصل الأوّل، القسم الأوّل). لكن مثل هذا القياس لا يمكن تعميمه، إذ من الممكن تماماً لدولة ما أنْ لا يوجد فيها كنيسة. ولكن الدولة لا تستطيع أنْ تساعد في ذلك، ولكن بإمكانها أنْ تعطي موافقتها على الأقل في إنشاء جزئي لثقافة ما، عندما تقرر ما هي اللغة التي سيتم استخدامها في التعليم العام، أو في تقديم خدمات الدولة. إذ يمكن للدولة (وينبغي) أنْ تحل محل القسم الديني في المحاكم ذات الألقاب العلمانية، ولكن لا يمكن أنْ تحل محل استخدام اللغة الإنجليزية في المحاكم مع عدم وجود لغة.

يعتبر هذا إحراج كبير لوجهة نظر «الإهمال الحميد»، ومن اللافت للنظر هو نادراً ما تناقش حقوق اللغة في النظرية الليبرالية المعاصرة[6]. وكما قال براين وينشتاين (Brian Weinstein)، كان لدى المنظرين السياسيين الكثير لقوله عن «لغة السياسة» (The Language of Politics)- أي الرموز، والاستعارات، والأدوات البلاغية للخطاب السياسي ولكن لم يكن لديهم أي شيء تقريباً ليقولوه عن «سياسة اللغة» (The Politics of Language) - أي القرارات المتعلّقة باللغات التي ستستخدم في المحافل السياسية والقانونية والتعليمية (Weinstein 1983: 7-13). ومع ذلك، فإنَّ الحقوق اللغوية هي السبب الأساسي للصراع السياسي، وحتّى العنف، في جميع أنحاء العالم، بما في ذلك كندا وبلجيكا وإسبانيا وسريلانكا ودول البلطيق وبلغاريا وتركيا والعديد من البلدان الأخرى (Horowitz 1985: 219-24).

على آية حال، يمكن للمرء أنْ يجادل بأنَّ القرارات المتعلّقة بلغة التعليم والخدمات العامة ينبغي أنْ تحدّد، ليس من خلال الاعتراف رسمياً بوجود مجموعات مختلفة، بل ببساطة عن طريق السماح لكلّ وحدة فرعية سياسية بوضع سياستها اللغوية الخاصة على أساس ديمقراطي. وإذا كانت هناك أقلية قومية ما قد تشكل أغلبية في الوحدة المعنية، فيمكنها أنْ تقرر اعتماد لغتها الأم كلغة رسمية في تلك الوحدة. ولكن ذلك لأنّهم أغلبية محلية، وليس لأنَّ الدولة اعترفت رسمياً بهم كـ «أمة». وعليه، يقال أحياناً إنَّ هذا هو، النهج الأميركي إزاء حقوق اللغة، لأنه لا يوجد تعريف دستوري لحقوق اللغة في الولايات المتحدة الأميركية. ولكن، لقد حاولت الحكومة الأميركية في الماضي أنْ تتأكّد من، أنَّ هذه القرارات «المحلية» تتم دائماً من قبل الوحدات السياسية ذات الأغلبية الناطقة بالإنجليزية. وكما ناقشنا في الفصل الثاني، إنَّ القرارات الخاصة بحدود الولايات، أو بخصوص موعد الاعتراف بالأقاليم كولاية، هي صراحة تهدف لضمان وجود أغلبية من الناطقين بالإنجليزية. وإنَّ الولايات الواقعة في جنوب غرب الولايات المتحدة الأميركية وهاواي، لم تقدّم سوى استقلالية الولاية عندما كان عدد المستوطنين والمهاجرين،

(6) المحاولة الوحيدة التي أعرفها للتوفيق بين اللغات الرسمية و «الإهمال الحميد» هي من قبل رينر نوبف (Rainer Knopf). إذ جادل بأنَّ اللغة لها وظيفتان: فهي يمكن أنْ تكون أداة لنقل ثقافة معينة، ولكنها يمكن أنْ تعمل أيضاً كوسائل اتّصال محايدة ثقافياً أو نفعية تسمح لأصحاب الثقافات المختلفة بالمشاركة في نفس ثقافة المجتمع السياسي (Knopff 1979: 67). فمن خلال التركيز على الوظيفة النفعية، يمكن للحكومات أنْ تسنّ لغات رسمية دون أنْ تسنّ في الوقت نفسه ثقافات رسمية... ففي سنّ «اللغات الرسمية»، لا يعني بالضرورة أنَّ الثقافات التي تنقلها هذه اللغات وتمثلها تصبح «ثقافات رسمية» (Knopff 1979: 67). فالثقافة، وفق جدلية نوبف، تبقى قضية خاصة بحتة «في كندا، في حين أنَّ الإنجليزية والفرنسية لها دعم رسمي كلغات «نفعية»، تتنافس جميع اللغات على قدم المساواة للولاء «الثقافي». إنها مهمة الأعضاء الفرديين في الثقافة لإظهار تميز منتجاتهم في السوق الثقافي، كما كان. وإذا نجحوا، فإنَّ لغة تلك الثقافة ستصبح جذابة للآخرين... إذا كانت الثقافة، وبالتالي، اللغة، لا يمكن أنْ تظهر نفسها لتكون جديرة بالاختيار في ضوء معايير الخير من ثمّ أنها تستحق أنْ تختفي (Knopff 1979: 70). هذا الرأي إلى اللغة باعتبارها «وسيطاً محايداً ثقافياً» قد تمّ معرفة مصداقيته بشكل كامل في الأدب. وعلى أية حال، ليس من الصحيح أنَّ التدريس باللغة الإنجليزية في المدارس العامة مطلق تماماً عن تدريس تاريخ وعادات المجتمع الناطق بالإنجليزية.

يتجاوز عدد الأقليات القومية المقيمة في تلك المناطق. وإنَّ بعض السكان كانوا يعارضون تقديم استقلالية ولاية إلى بورتوريكو على وجه التحديد، على أساس أنها لن يكون لها مطلقاً أغلبية سكانية ناطقة بالبرتغالية (Rubinstein 1993; Glazer 1983: 280).

ما جاء أعلاه يوضح نقطة أكثر عمومية. ترك القرارات الخاصة بلغة المجموعات الفرعية السياسية قد يدفع بالمشكلة مرة أخرى، فما هي الوحدات السياسية ذات الصلة – ما هو مستوى الحكومة الذي يجب عليها أنْ تتخذ مثل هذه القرارات؟ وهل ينبغي لكلّ حيّ أنْ يكون قادراً على اتّخاذ قرار بشأنِ لغة التعليم العام، والخدمات العامة في ذلك الحيّ؟ أو هل ينبغي ترك هذا القرار لوحدات أكبر، مثل المدن أو المقاطعات؟ وكيف يمكن أن نقرر حدود هذه الوحدات الفرعية؟ وإذا رسمنا حدود البلدية أو المقاطعات بطريقة أو بأخرى، فإنَّ الأقلية القومية لن تشكل أغلبية محلية. ولكن إذا رسمنا الحدود بطريقة أخرى، فإنَّ الأقلية القومية ستشكل الأغلبية المحلية. وفي الدول المتعددة القوميات، ستكون القرارات المتعلّقة بالحدود وتقسيم السلطات حتماً قرارات بشأنِ المجموعة القومية التي سيكون لها القدرة على استخدام سلطات الدولة للحفاظ على ثقافتها[7].

على سبيل المثال، وكما ذكرت في الفصل الثاني، يرغب الإنويت في كندا بتقسيم الأقاليم الشمالية الغربية إلى قسمين، بحيث تشكل الأغلبية في النصف الشرقي، حيث يعتبر ذلك أمراً ضرورياً لتنفيذ حقّهم في الحكم الذاتي. ويرى بعض الليبراليين أنَّ هذا الاقتراح ينتهك الفصل بين الدولة والعرقية عن طريق توزيع المنافع العامة، وسلطات الدولة، من أجل تيسير الحفاظ على ثقافتها لمجموعة معينة. ولكن كلّ القرارات المتعلّقة بالحدود وتوزيع الصلاحيات في الدول

(7) يقول بعض المعلقين إنَّ على الحكومات أنْ تضع الحدود وتوزع الصلاحيات من أجل حماية قابلية الأقليات القومية للبقاء، ولكن لا ينبغي لها أنْ تذكر في القانون أنها تقوم بذلك. وهو ما يمكن الدولة من مواصلة المطالبة بأنها تعالج جميع الاختلافات العرقية والوطنية مع «الإهمال الحميد». على سبيل المثال، يقول فان دن بيرغي (van den Berghe) أنَّ التصميم المتعمد للوحدات الفيدرالية لحماية ثقافات الأقليات يتماشى مع «الإهمال الحميد»، طالما أنها لا تنطوي على الاعتراف القانوني الصريح بالمجموعات. فهو يعتقد أنه شيء من تحديد صلاحيات وحدود الوحدة السياسية من أجل ضمان حماية ثقافة الأقلية (ما يسميه «التوافقية غير المباشرة»)، ولكن هناك شيء آخر تماماً بالنسبة للدستور أو القانون الأساسي للإشارة إلى وجود الأقلية، إنَّ السبب في تلك الترتيبات هو (ما يسميه «حقوق المجموعة») (van den Berghe 1981a: 348). ولكن بالتأكيد هذا هو النفاق. إذا كان الغرض المتفق عليه من التوافقية غير المباشرة هو حماية ثقافات الأقلية، فإنَّ أي شخص يقدر القيم والشفافية في الحكومة (كما يدعي الليبراليون أنْ يفعلوا) يريدون أنْ يكون هذا التبرير واضحاً للجميع. إنَّ حلّ فان دن بيرغي ينتهك «حالة الدعاية» التي يفرضها راولز على نظريات العدالة الليبرالية (Rawls 1971: 133). ومع ذلك، يبدو أنَّ هذا الموقف يتقاسم على نطاق واسع. في حين أنَّ معظم الكنديين يقبلون أنَّ سلطات وحدود كيبيك ثابتة لتلبية احتياجات الأقلية الناطقة بالفرنسية في كندا، اعترض الكثيرون على اقتراح الحكومة بأنَّ ينصّ الدستور على أنَّ كيبيك شكلت «مجتمع متميز» كوطن الكندية الفرنسية لأنّهم رأوا ذلك ينتهك مبدأ، أنَّ الدستور لا ينبغي أنْ يعترف بمجموعات عرقية أو قومية معينة. لكن كيبيك لم تعدّ على استعداد لإخفاء وضعها الخاص بعيداً. حيث مواطنيها يرون، أنَّه من الجوهري احترام هويتهم المستقلة وتأكيدها على مستوى المبدأ الدستوري (Taylor 1991: 64).

المتعددة القوميات، يكون لها هذا التأثير. ولكن، يمكننا أنْ نرسم الحدود ونوزع السلطات التشريعية، بحيث تكون للأقلية القومية قدرة متزايدة داخل منطقة معينة على حماية ثقافتها المجتمعية؛ أو نستطيع رسم الحدود وتوزيع الصلاحيات التشريعية بحيث تحكم الأغلبية القومية في القرارات المتعلّقة باللغات والتعليم والهجرة وغيرها على أساس البلد بأكمله.

إنَّ فكرة «الإهمال الحميد» بجمعها هي غير متماسكة، وتعكس الفهم الضحل للعلاقة بين الدول والأمم. وحيث إنّه لا توجد أية وسيلة لتجنب دعم هذه الثقافة الاجتماعية أو تلك، في مجالات اللغات الرسمية، والحدود السياسية، وتقسيم السلطات، أو تحديد المجموعات التي ستشكل أغلبية في الوحدات السياسية التي تسيطر على الثقافة، فيؤثر كلّ ذلك دون أدنى شكّ على القرارات المتعلّقة باللغة والتعليم والهجرة. لذا فإنَّ السؤال الحقيقي هو ما هي الطريقة العادلة للتعرف على اللغات، ورسم الحدود، وتوزيع الصلاحيات؟ أعتقد أنَّ الجواب هو، ينبغي لنا أنْ نهدف إلى ضمان إتاحة الفرصة لجميع المجموعات الوطنية للإبقاء على نفسها كثقافة متميزة، إذا ما اختارت ذلك. حيث يكفل ذلك حماية العضوية الثقافية لتحضى بنفس القدر من تلك الحماية لأعضاء جميع المجموعات القومية والعرقية. ففي المجتمع الديمقراطي، سيكون لأمة الأغلبية دائماً لغتها وثقافتها الاجتماعية المدعومة، وسيكون لها السلطة التشريعية لحماية مصالحها الثقافية، مما يؤثر على القرارات. إذن، السؤال المطروح هو، هل هناك إنصاف يقتضي في منح نفس المزايا والفرص للأقليات القومية والعرقية الأخرى. الجواب، حسبما اعتقد، وبوضوح هو، نعم.

إذن، يمكن تعويض حقوق الحكم الذاتي للمجموعة المتباينة، عن الظروف غير المتكافئة التي تضع أعضاء ثقافات الأقليات في وضع غير مؤات في السوق الثقافي، بغض النظر عن خياراتهم الشخصية في الحياة. وهذا التعويض هو واحد من المجالات العديدة التي تتطلب فيها المساواة الحقيقية معاملة متماثلة، لكنّها بدلاً من المعاملة التفاضلية، هي معاملة من أجل تلبية الاحتياجات التفاضلية[8]. وهذا لا يعني، أنه ينبغي لنا أنْ نرفض تماماً فكرة السوق الثقافي. إذن، بمجرد

(8) هذا يشبه النقاش حول العمل الإيجابي لصالح النساء أو الأشخاص ذوي الإعاقة. وعلى غرار حقوق الحكم الذاتي، تقوم برامج العمل الإيجابي بتوزيع الحقوق أو الفرص بصورة غير متكافئة على أساس عضوية المجموعة. إذ يدعي المؤيدون أنّهم مطالبون بالمساواة الحقيقية. ويستجيب النقاد بأنَّ السوق الاقتصادية (مثل مكان السوق الثقافي) تحترم بالفعل المساواة من خلال معاملة المتقدمين للوظائف دون اعتبار لعضوية مجموعتهم. ومع ذلك، يمكن تقديم حجة مساواة بشأنِ العمل الإيجابي الخاص بمجموعة معينة، إذا كان العمل الفعلي لمكان السوق الاقتصادي يعمل على عيب مجموعات معينة. وكما هو الحال مع حقوق الحكم الذاتي، تسعى حجة المساواة من أجل العمل الإيجابي إلى إظهار الكيفية التي يقصد بها هيكل الحقوق الفردية المشتركة، معاملة جميع الناس على قدم المساواة، ولكن في الواقع يعمل على حرمان أعضاء جماعات معينة. يمكن رؤية العديد من المطالبات الخاصة بكلّ مجموعة بهذه الطريقة - هي تعويضاً عن عيوب وأوجه ضعف بعض الفئات داخل هيكل الحقوق الفردية المشتركة. وبالطبع كما ناقشنا في الفصل الأوّل، يختلف العمل الإيجابي لصالح النساء أو الأشخاص ذوي الإعاقة من نواح كثيرة عن حقوق الحكم الذاتي للأقليات القومية، لأنّهم يعوضون عن أنواع مختلفة جداً من المظالم. فالهدف الأوّل

إقدمنا على حماية الثقافات المجتمعية للمجموعات القومية من خلال حقوق اللغة والاستقلالية الإقليمية، فهذا يعني أنَّ مكان السوق الثقافي سيكون له دور هام قد يلعبه في تحديد طبيعة الثقافة. وعليه، فالقرارات التي هي بشأنِ جوانب معينة من ثقافة واحدة، تستحق الحفاظ عليها وينبغي أنْ يترك تنميتها وتطويرها لاختيارات أفراد الأعضاء. ولكن للدولة أنْ تتدخّل في هذه المرحلة لدعم خيارات أو عادات معينة داخل الثقافة، بينما نجدها تعاقب أو تثبط الآخرين الذين سيتعرضون لخطر الدعم غير المنصف لخيارات بعض الناس (Kymlicka 1989a). ولكن هذا ليس الهدف، أو تأثير حقوق العديد من الأقليات القومية التي تعنى بدلاً من ذلك بالحماية الخارجية (انظر الفصل الثالث، القسم الأوّل).

اسمحوا لي الآن أنَّ أنتقل إلى حقوق المتعددة العرقيات للجماعات العرقية. أعتقد أنَّ هناك حجة قائمة على المساواة لهذه الحقوق أيضاً، وهو ما يستدعي أيضاً استحالة فصل الدولة عن الانتماء العرقي، ولكن بطريقة مختلفة. قد ناقشته مجادلاً في الفصل الخامس بالقول، أنَّ السياق المفضل للمهاجرين هو على عكس سياق الأقليات القومية، هو ينطوي في المقام الأوّل على المساواة في الوصول إلى الثقافة السائدة. فهم بعد أنْ اقتلعوا أنفسهم من ثقافاتهم القديمة، ها هم من المتوقع أنْ يصبحوا أعضاء في جمعيات وطنية موجودة بالفعل في بلدهم الجديد. وبالتالي، فإنَّ تعزيز خير العضوية الثقافية للمهاجرين، هو في المقام الأوّل مسألة تمكين الاندماج، وذلك من خلال توفير التدريب اللغوي وأنماط القتال ضدّ التمييز، والتحامل. وبصورة عامة، إنَّ الأمر يتعلق بمزيد من الإنفاذ الصارم للحقوق المشتركة للمواطنة، أكثر من توفير حقوق المجموعة المتباينة. وعليه، بقدر ما تؤدي الحقوق العامة للمواطنة في الواقع إلى تكافؤ فرص الوصول إلى الثقافة السائدة، تتحقّق المساواة فيما يتعلق بالعضوية الثقافية.

ولكن حتّى هنا، نجد أنَّ المساواة قد تبرر بعض الحقوق الخاصة بكلّ مجموعة. وللنظر في حالة العطل الرسمية، سنجد، بعض الناس يعترض على التشريع الذي يعفي اليهود والمسلمين من تشريعات الإغلاق يوم الأحد، على أساس أنَّ هذا ينتهك الفصل بين الدولة والعرقية. ولكن تقريباً، إنَّ أي قرار بشأنِ العطل الرسمية سوف يفعل ذلك. ففي بلدان الهجرة الرئيسيّة، قد تعكس العطلات الرسمية حالياً احتياجات المسيحيين. ومن ثمّ نجد، أنها تغلق المكاتب الحكومية يوم الأحد، وفي الأعياد الدينية الرئيسيّة (عيد الفصح وعيد الميلاد). إذ لا ينبغي النظر إلى هذا الأمر على أساس أنه قرار متعمد لتعزيز المسيحية، والتمييز ضدّ الديانات الأخرى (على الرغم من أنَّ

هو مساعدة الفئات المحرومة على الاندماج في المجتمع من خلال كسر الحواجز غير العادلة أمام الاندماج الكامل. ويهدف هذا الأخير إلى مساعدة المجتمعات الثقافية على الحفاظ على تميزها من خلال الحماية من القرارات الخارجية. وهذا يعني أنَّ الأولى هي (من الناحية النظرية) مؤقتة، في حين أنَّ الأخيرة هي دائمة، تمنع التحوّلات الدرامية في السكان.

هذا كان بلا شكّ جزءاً من الدافع الأصلي). فهذه القرارات الخاصة بالعطل الرسمية الحكومية، بلا شكّ قد تمّ اتّخذها عندما كان هناك تنوع ديني أقل بكثير مما نحن عليه اليوم. كان الناس يعتبرون أنه من المسلَّم به، أنَّ أسبوع العمل الحكومي يجب أنْ يستوعب المعتقدات المسيحية في أيام الراحة والاحتفالات الدينية[9].

هذه القرارات يمكن أنْ تشكل عائقاً كبيراً لأعضاء المعتقدات الدينية الأخرى. فبعد تأسيس أسبوع العمل الذي يخدم المسيحيين دون غيرهم، لا يمكن لأي فرد الاعتراض على إعفاءات المسلمين واليهود من تشريعات الأحد، على أساس أنّهم ينتهكون الفصل ما بين الدولة والعرقية. هذه المجموعات ببساطة، تطلب أنْ تؤخذ احتياجاتهم الدينية بعين الاعتبار، وبنفس الطريقة التي أخذت فيها دائماً بعين الاعتبار احتياجات المسيحيين. وعليه، فالعطل الرسمية هي إحراج كبير آخر لرأي «الإهمال الحميد»، ومن المثير للاهتمام أنْ نلاحظ كيف أنه نادراً ما يتم مناقشتها في النظرية الليبرالية المعاصرة.

قد تنشأ مسائل مماثلة تتعلّق بالزيّ الرسمي الحكومي. إذ يعترض بعض الناس على فكرة، على سبيل المثال، يجب إعفاء السيخ أو اليهود الأرثوذكس من متطلبات القبعات في الشرطة أو الجيش. ولكن من المهم أيضاً، الاعتراف بكيفية اعتماد القواعد الحالية المتعلّقة بالزيّ الرسمي الحكومي بما يناسب المسيحيين. فعلى سبيل المثال، لا يحظر اللباس الحالي ارتداء خواتم الزفاف التي هي رمز ديني مهم لكثير من المسيحيين (واليهود). ومن غير المعقول عملياً، أنْ يكون مصممو الزيّ الرسمي للحكومة قد اعتبروا في أي وقت من الأوقات تصميم الزيّ يعني، منع الناس من ارتداء خواتم الزفاف، إلا إذا كان ذلك أمراً ضرورياً للغاية وذو علاقة بالعمل. مرة أخرى، لا ينبغي اعتبار ذلك محاولة متعمدة لتعزيز المسيحية. وعليه، كان يمكن أنْ يكون هناك أمراً مفروغاً منه وهو، أنّ الزيّ الرسمي لا ينبغي أنْ يتعارض مع المعتقدات الدينية المسيحية دون

---

(9) تـخيل أنَّ المدارس والمكاتب الحكومية (والشركات الخاصة المفترضة كذلك) تفتح سبعة أيام في الأسبوع على مدار السنة، بما في ذلك عيد الميلاد وعيد الفصح، وأنه تمّ السماح لكلّ طالب وموظف باختيار يومين في الأسبوع، وإجازة لمدّة أسبوعين لكلّ واحد منهم، بالإضافة إلى خمسة أيام إضافية في السنة. فمن شأنِ ذلك أنْ يزيد من قدرة كلّ فرد على تكييف جدوله الزمني مع معتقداته الدينية. لكنني لا أعرف ما إذا كان هذا واقعياً أم مستصوباً، نظراً إلى مدى بناء الحياة الاجتماعية حول عطلة نهاية الأسبوع والأعياد المشتركة. فـ: كملحد لا يؤمن بالأديان، فسوف لن يكون لدي التزام بالراحة يوم السبت أو الأحد أو الاحتفال بالأعياد الدينية. ولكنني أحب أنْ أرى معظم أصدقائي وأُسرتي، بغض النظر عن دينهم ولغتهم وعرقيتهم، لا يعملون في عطلة نهاية الأسبوع أو في بعض العطلات الرسمية. وسيكون الحفاظ على الصداقات والجمعيات الطوعية الأخرى أكثر صعوبة إذا لم يكن المجتمع (بما في ذلك المدارس والمؤسسات الحكومية الأخرى) منظماً بهذه الطريقة. ولعل الحلّ الأفضل هو أنْ يكون هناك عطلة رئيسيّة واحدة لكلّ واحدة من أكبر المجموعات الدينية في البلد. ويمكن أنْ يكون لدينا عطلة مسيحية واحدة (على سبيل المثال، عيد الميلاد)، ولكن علينا استبدال عيد الفصح والشكر مع عطلة المسلمين واليهود. وهذا من شأنه أنْ يحافظ على قيمة الأعياد المشتركة، كما أنه سيشجع الناس من كلّ دين على تعلم شيء عن معتقدات الأديان الأخرى.

أي داع. فإنّهم، بعد أنْ اعتمدوا الزيّ المدرسي الذي يلبي الاحتياجات المسيحية، لا يمكن للمرء أنْ يعترض على إعفاءات السيخ واليهود الأرثوذكس على أساس أنّهم ينتهكون «الإهمال الحميد».

يمكن للمرء أنْ يضرب الأمثلة. إنَّ العديد من رموز الدولة مثل الأعلام، والأناشيد، والشعارات تعكس خلفية عرقية أو دينية معينة «ثقتنا في الله» (Trust We God). إنَّ مطالبة المجموعات العرقية ببعض التأكيد الرمزي على قيمة تعدد العرقيات هي (مثلاً في الإعلانات والوثائق الحكومية) مجرد مطالبة بأن تمنح هويتهم نفس الاعتراف الذي يتمتع به المستوطنون الأنجلو - ساكسون الأصليون.

قد يكون من الممكن تجنب بعض هذه القضايا عن طريق إعادة تصميم العطلات الرسمية، والزيّ الرسمي، ورموز الدولة. فمن السهل نسبياً استبدال العقائد الدينية مع العلمانية، وهكذا ينبغي لنا. وسيكون الأمر أكثر صعوبة، لكنه ربما ليس مستحيلاً، حين نحاول أنْ تحل محل العطل الرسمية الحالية وأسابيع العمل، لوائح أكثر «محايدة» للمدارس والمكاتب الحكومية. ولكن لا توجد طريقة لتحقيق «فصل الدولة والعرقية» بالكامل. وبطرق مختلفة، نجد أنَّ المثل الأعلى لـ «الإهمال الحميد» هو أسطورة. فقرارت الحكومة بشأنِ اللغات، والحدود الداخلية، والعطلات الرسمي، ورموز الدولة، جميعها تنطوي بشكل لا مفرّ منه على الاعتراف باحتياجات وهويات مجموعات عرقية وقومية معينة لاستيعابها ودعمها. ليس هناك أي سبب يدعو إلى الأسف لهذه الحقيقة. وليس هناك ما يدعو إلى الأسف لوجود اللغات الرسمية والعطلات الرسمية، ولا يمكن أنْ يكسب أحد عن طريق خلق صراعات لا لزوم لها بين الأنظمة الحكومية والمعتقدات الدينية. ولعل السؤال الوحيد المطروح هو، كيف يمكن ضمان تقديم هذه الأشكال التي لا مفرّ منها من الدعم بصورة عادلة للمجموعات العرقية القومية المعينة - أي كيفية ضمان عدم امتياز بعض المجموعات وإعاقة الآخرين. وبقدر ما تدعم السياسات القائمة لغة وثقافة وهوية القوميات المهيمنة والمجموعات العرقية، نجد أنَّ هناك حجة للمساواة لضمان بذل بعض المحاولات لتوفير دعم مماثل لمجموعات الأقليات من خلال توفير الحكم الذاتي والحقوق المتعددة العرقيات.

2. دور الاتّفاقات التاريخية

ثمة حجة ثانية في الدفاع عن حقوق المجموعة المتباينة للأقليات القومية، تمخضت نتيجة للاتّفاقيات التاريخية، مثل حقوق معاهدات الشعوب الأصليّة، أو الاتّفاق الذي اتّفق عليه شعبين أو أكثر على الاتّحاد. فهناك مجموعة متنوعة من هذه الاتّفاقات في الديمقراطيات الغربية، رغم أنَّ أحكامها كثيراً ما تمّ تجاهلها أو نبذها. على سبيل المثال، ألغت الحكومة الأميركية من جانب واحد بعض المعاهدات مع القبائل الهندية، واقترحت الحكومة الكندية في عام 1969م

إطفاء جميع معاهداتها الهندية. وقد ألغى المستوطنون الناطقون بالإنجليزية حقوق اللغة المكفولة للشكانويين[10] (Chicanos) في الجنوب الغربي الأميركي بموجب معاهدة غواديلوب هيدالغو[11] (Guadelupe Hidalgo) لعام 1848م بمجرد أنَّ شكلوا أغلبية. وقد عانت اللغة وحقوق الأرض المضمونة للميتيس (Metis) بموجب قانون مانيتوبا[12] (Manitoba Act) لعام 1870م من نفس المصير بكندا. ومع ذلك، لا يزال هناك اعتراف بالعديد من المعاهدات والاتّفاقات التاريخية بين المجموعات القومية، وبعضها يتمتع بقوة قانونية كبيرة. فعلى سبيل المثال، أعلنت معاهدة وايتانغي[13] (Waitangi) لعام 1840م التي أبرمها زعماء الماوري[14] (Maori) والمستعمرون البريطانيون في نيوزيلندا في عام 1877م، وأعلن بعدها بوقت قصير عن «بطلان بسيط» فيها في غضون عام 1877، وظهرت مرة أخرى المعاهدة كوثيقة قانونية وسياسية مركزية (Sharp 1990).

يؤكّد أنصار حقوق المجموعة المتباينة على أهمية احترام الاتّفاقات التاريخية، ولكنهم لم يحققوا نجاحاً يذكر في إقناع المعارضين. فالأشخاص الذين يعتقدون أنَّ حقوق المجموعة المتباينة هي حقوق غير عادلة، لم يسترضوا بالإشارة إلى الاتّفاقات التي أبرمتها الأجيال السابقة في ظروف مختلفة، وغالباً ما تكون غير ديمقراطية وفي ظروف من عدم المساواة الكبيرة في القدرة على المساومة. ومن المؤكّد أنَّ بعض الاتّفاقات التاريخية قديمة، في حين أنَّ هناك اتّفاقات أخرى غير

(10) يسمّى أفراده شيكانو أو شيكانا كما وجدت في لغتهم مكتوبة زيكانو، أو زيكانا. وهي هوية مختارة لبعض الأميركيين المكسيكيين في شمال الولايات المتحدة. يستخدم مصطلح شيكانو أحياناً بالتبادل مع المكسيكية الأميركية. ويتم اختيار هذين الاسمين داخل المجتمع المكسيكي الأميركي في الولايات المتحدة. (المترجم)

(11) معاهدة غواديلوب هيدالغو المعروفة رسمياً بمعاهدة السلام والصداقة والحدود والتسوية بين الولايات المتحدة الأميركية وجمهورية المكسيك (Treaty of Peace, Friendship, Limits and Settlement between the United States of America and the Mexican Republic) وهي معاهدة السلام الموقعة في 2 شباط/ فبراير 1848، في فيلادي غواديلوب هيدالغو (الآن حيّ مكسيكو سيتي) بين الولايات المتحدة والمكسيك التي أنهت الحرب المكسيكية الأميركية (1846-1848). دخلت المعاهدة حيز النفاذ في 4 تموز/ يوليو 1848. (المترجم)

(12) بعد تمرد النهر الأحمر من 1869-1870، سنّ برلمان كندا قانون مانيتوبا (33 فيكتوريا، ج: 3 - تمت الموافقة عليه في 12 أيار/ مايو 1870 (33 Victoria, c. 3 - assented to on May 12, 1870). وقد تجسد في هذا القانون العديد من المطالب التي قدمها لويس ريل (Louis Riel) والميتيس في وقت التمرّد. وهذا القانون الذي حصل على موافقة الملك في 12 أيار/ مايو 1870، تمخض عنه إنشاء مقاطعة مانيتوبا حيث استمرّ العمل به، باعتباره قانون للحكومة المؤقتة لأراضي روبرت والأقاليم الشمالية الغربية، وفي 15 تموز/ يوليو من نفس العام استوعبت المستعمرات البريطانية في كندا أراضي روبرت والأراضي الشمالية الغربية من كندا واتّحدت مع كندا وفق هذا القانون. (المترجم)

(13) معاهدة وقعها أوّلًا في 6 شباط / فبراير 1840 ممثلو التاج البريطاني والعديد من رؤساء الماوريين من الجزيرة الشمالية لنيوزيلندا. وأسفر ذلك عن إعلان السيادة البريطانية على نيوزيلندا من قبل الحاكم وليام هوبسون (William Hobson) في أيار/ مايو 1840. (المترجم)

(14) عضو من السكان الأصليين في نيوزيلندا لهم لغتهم وثقافتهم الأصليّة الشبيهة بثقافة الهنود الكنديين. (المترجم)

عادلة بشكل واضح، قد وقعت تحت الإكراه أو الجهل. فلماذا لا ينبغي للحكومات أنْ تفعّل ماهية مبادئ المساواة التي تتطلبها الآن، بدلاً من ماهية الاتّفاقات التي عفا عليها الزمن التي غالباما كانت مجردة من الأخلاق والمبادئ[15]؟

هناك إجابة واحدة على ذلك هي، إعادة النظر في الافتراض الأساسي لحجة المساواة. فحجة المساواة قد تفترض وجوب تعامل الدولة مع مواطنيها باحترام متساوٍ. ولكن هناك سؤال سابق ينصّ فحواه على تحديد أي المواطنين يجب أنْ يُحكم من قبل الدول. على سبيل المثال، كيف اكتسبت الحكومة الأميركية السلطة الشرعية لحكم بورتوريكو أو نافاهو؟ وكيف اكتسبت الحكومة الكندية سلطة شرعية على الكيبيكيون والميتيس؟

وفق ما ناقشت في الفصل الثاني من هذا الكتاب يمكن القول، إنَّ إعلانات الأمم المتحدة تنصّ على أنَّ جميع الشعوب «تتمتع بحقّ تقرير المصير» - أي معناه أي دولة مستقلة. ومن الواضح أنَّ هذا المبدأ لا ينعكس على الحدود القائمة، وأنه سيكون مزعزعاً، بل مستحيلاً، الوفاء به. علاوة على ذلك، ليست كلّ الشعوب ترغب بدولتها. ومن ثمّ قد يكون من غير المألوف أنْ يقرر شعبان أو أكثر تشكيل اتّحاد. وإذا كان المجتمعان غير متساويان، فمن غير المألوف أنْ تطلب الثقافة الأصغر حجم حقوق مجموعة متباينة كجزء من شروط الاتّحاد. حيث يشكل تشكيل الاتّحاد طريقة واحدة لممارسة حقّ الشعب في تقرير المصير، وتعكس المصطلحات التاريخية للاتّحاد حكم المجموعة بشأنِ أفضل السبل لممارسة هذا الحقّ.

على سبيل المثال، مُنحت حقوق المجموعة المتباينة للكنديين الفرنسيين في اتّفاق الكونفيدرالية الأصلي في عام 1867م، كما مُنحت حقوق المجموعة المتباينة للهنود بموجب معاهدات مختلفة، حيث عكست الظروف التي أدّت إلى انضمام هذه المجتمعات في كندا الدولة. ويمكن القول، إنَّ هذه الاتّفاقات تحدّد الظروف التي حصلت بموجبها الدولة الكندية على السلطة على هذه المجموعات. لقد كان بإمكان هذه المجتمعات أنْ تمارس حقها في تقرير المصير بطرق أخرى، ولكنها اختارت الانضمام إلى كندا، لأنها أعطيت وعوداً معينة. فإذا نكرت الحكومة الكندية وعودها، فإنها (أخلاقياً، إنْ لم يكن قانونياً) تكون قد ألغت جعل هذه المجتمعات جزءاً من كندا[16]. لأنَّ هذه الاتّفاقات تحدّد الظروف التي بموجبها اتّفقت مختلف المجموعات على الاتّحاد

(15) مثلًا بررت الحكومة الكندية اقتراحها بإلغاء حقوق الهنود بموجب المعاهدة على أساس أنه «لا يمكننا أنْ نكون إلا في عصرنا» (Trudeau 1969: 295). حيث كان ترودو (Trudeau) يعيد صياغة اقتباس جون كينيدي (John F. Kennedy) الشهير عن العدالة للسود في الولايات المتحدة الأميركية.

(16) يجادل شارتراند مناقشاً، أنَّ هذا هو الوضع الراهن فيما يتعلق بالمتيس في كندا الذي وافق على الانضمام إلى كندا على أساس الوعود التي قطعت له بموجب قانون مانيتوبا 1870م، والتي تمّ كسرها منذ ذلك الحين (Chartrand 1993: 241).

مع كندا، وإنَّ سلطة الدولة الكندية على هذه الجماعات تنبع من هذه الاتّفاقات ولكنها مقيدة أيضاً بهذه الاتّفاقات (Chartrand 1991; 1993: 240-1).

باختصار، إنَّ الطريقة التي تُدمج بها الأقلية القومية هي، كثيراً ما تثير بعض حقوق الجماعة المتباينة. وإذا حدث الاندماج من خلال اتّحاد طوعي، إذن يمكن أنْ تحدّد حقوق الاتّحاد في بعض الحقوق (مثلاً في المعاهدات)، وهناك حجج قانونية وأخلاقية لاحترام هذه الاتّفاقات. كما أنّه، إذا كان التضمين غير طوعي (على سبيل المثال استعماري)، فقد يكون للأقلية القومية مطالبة بتقرير المصير بموجب القانون الدولي الذي يمكن ممارسته عن طريق إعادة التفاوض بشأنِ شروط الاتّحاد لجعله اتّحاداً أكثر طوعياً (Macklem 1993; Danley 1991). وعليه، قد تبرر هذه الحجة التاريخية نفس الحقوق التي تحظى بها حجة المساواة. إذ يمكن النظر إلى العديد من حقوق الجماعة المتباينة، التي هي نتيجة لاتّفاقات تاريخية، على أنها توفر نوعاً من الحماية التي تتطلبها حجة المساواة. على سبيل المثال، يمكن تسويغ الحقّ في الحكم الذاتي المحلي للقبائل/ الجماعات الهندية بحجة المساواة، إذا ساعدت الدولة الأكبر على إظهار قلق متساوٍ لأفراد المجتمعات الهندية. كما أنَّ الحكم الذاتي له ما يبرره في الحجة التاريخية، حيثُ إنَّ الشعوب الهندية لم تعط أبداً ولاية الحكومة الاتّحادية على مسائل معينة.

لعل الواقع هو، من المرجح أنْ تسفر حجج المساواة والحجج التاريخية عن سياسات مماثلة. فإذا كان الحكم الذاتي المحلي مطلوباً لضمان عدم حرمان أفراد الأقلية، إذن من المحتمل أنْ تكون الأقلية قد طالبت بالاستقلال الذاتي باعتباره جزء من شروط الاتّحاد (لو كانت المفاوضات عادلة). فالمفاوضات الإنجليزية والفرنسية بشأنِ شروط الاتّحاد في كندا، تقدّم مثالاً واضحاً على ذلك. حيث أدرك الكيبيكيون أنّهم إذا وافقوا على دخول الدولة الكندية في عام 1867م، فسيصبحون أقلية دائمة في البلد، ومن ثمّ يمكن التصويت على القرارات المتخذة على المستوى الاتّحادي. ولذلك واجهوا مسألة ما إذا كان ينبغي أنْ يظلوا خارج الكونفيدرالية، والحفاظ على وضعهم كمستعمرة منفصلة داخل الإمبراطورية البريطانية، إذ تأمل في يوم من الأيام أنْ تصبح دولة منفصلة ذات أغلبية فرنكوفونية.

لقد اتّفق قادة الكيبيكيون على الانضمام إلى كندا، على الرغم من أنّهم سيكونون أقلية في البرلمان الاتّحادي. ولكن في المقابل أصروا على ضمان الولاية القضائية على اللغة والتعليم في المقاطعات، وليس الحكومة الاتّحادية. وهو «شرط غير قابل للتفاوض وهم غير مستعدين للتنازل عن مبدأ التمثيل من قبل السكان» في البرلمان الجديد، وهو مبدأ «من شأنه إضفاء الطابع المؤسسي على موقف الأقلية» داخل البلد الجديد (J. Smith 1993: 75). ولذلك، فإنَّ قادة الكيبيكيين، عند البت فيما إذا كانوا سيقبلون شروط الاتّحاد أم لا، كانوا مهتمين صراحة بالمساواة - أي كيفية ضمان عدم حرمانهم في البلد الجديد. ولما كان لديهم قدر كبير من المساومة في المفاوضات، فقد تمكنوا من

ضمان مساواتهم في الاتّفاق من خلال ضمانات الحقوق اللغوية والاستقلال الذاتي للمقاطعات. وبينما نجد في كثير من الأحيان، أنَّ المساواة والحجج التاريخية تؤديان إلى نفس النتيجة، فهما لا يقلان وضوحاً عن أحدهما الآخر. فبالنسبة إلى الحجة التاريخية، يكون السؤال، ليس كيف ينبغي للدولة أنْ تعامل أقلياتها، بقدر ما يكون ما هي الظروف أو المحددات التي يصبح بموجبها شعبين أو أكثر شركاء؟ والسؤال ليس كيف ينبغي للدولة أنْ تعمل بشكل عادل في إدارة أقلياتها، بل ما هي حدود حقّ الدولة في حكمهم؟

على سبيل المثال، قد تولّد الحجتان إجابات مختلفة عن مسألة التمويل الاتّحادي لحقوق الحكم الذاتي. ففي إطار حجة المساواة، قد يتطلب الإنصاف دعماً إيجابياً من الدولة للتدابير اللازمة للحفاظ على بقاء المجموعة القومية. وإذا تطلب الإنصاف الاعتراف بالحكم الذاتي في بعض مجالات الاختصاص، فإنَّ الإنصاف المفترض قد يتطلب أيضاً توفير الموارد اللازمة لجعل الحكم الذاتي ذا معنى. بيد أنَّ الحجة التاريخية قد لا تولّد إلا حقّ سلبي في عدم التدخّل من جانب الدولة الاتّحادية. وإذا كان أفراد الأقلية القومية لم يعطوا الحكومة الاتّحادية سلطة لحكمهم في مناطق معينة، فمن غير المرجح أنْ تقبل الحكومة الفيدرالية مسؤولية تمويل الحكم الذاتي للأقليات (ما لم يكن هذا في حدّ ذاته جزءاً من الاتّفاق التاريخي). وإنَّ أي التزام اتّحادي بدعم الحكم الذاتي، يمكن أنْ ينظر إليه على أنه شكل من أشكال المعونة الخارجية الإنسانية، أكثر من كونه مسألة عدالة مساواة على الصعيد المحلي[17].

لم يكن لدى الفلاسفة السياسيين المعاصرين سوى القليل من القول عن الوضع الأخلاقي لهذه الاتّفاقات التاريخية. على سبيل المثال، في حين يعترف راولز بالواجب الأخلاقي وبوجوب احترام المعاهدات بين البلدان (Rawls 1971: 378)، نجده لا ينطق أي شيء عن المعاهدات أو غيرها من الاتّفاقات بين الدول داخل البلد. وهذا أمر مثير للدهشة، لأنَّ هذه الاتّفاقات لعبت دوراً حيوياً في إنشاء وتوسيع العديد من البلدان، بما فيها الولايات المتحدة الأميركية وكندا.

إنَّ احترام مثل هذه الاتّفاقات هو أمر مهم، فأنا لا أعتقد أنها تحترم حقّ تقرير المصير للأقلية فحسب، بل أيضاً لضمان ثقة المواطنين في أعمال الحكومة. حيث تؤدي الاتّفاقات التاريخية الموقعة بحسن نيّة إلى توقّعات من جانب المواطنين الذين يعتمدون على الاتّفاقات التي تبرمها الحكومات، إذ يعتبر خرق خطير للثقة عند التراجع عليها.

وعليه، تتمثل إحدى الصعوبات في الاتّفاقات التاريخية في صعوبة تفسيرها. على سبيل المثال، تدعي الحكومة الكندية، أنَّ حقّ كيبيك في أنْ تكون مختلفةً، قد تمّ الاعتراف به ضمنياً في

(17) من المثير للاهتمام ملاحظة أنَّ بعض الجماعات من السكان الأصليين في كندا، تصر على أنَّ مطالبها للحصول على التمويل الاتّحادي للحكم الذاتي مستندة فقط على التعويض التاريخي عن الاستيلاء غير المشروع على الأرض، وليس على دعاوي عدالة التوزيع بين المواطنين (Lyon 1984: 13-14).

اتّفاق الاتّحاد الأصلي (Government of Canada 1991a: p. vi). ولعل الآخرين قد ينكرون ذلك، ويصرون على أنَّ الاتّحاد كان اتّحاداً من المقاطعات، وليس اتّفاق بين ثقافتين. لذا قد تنشأ نزاعات مماثلة بشأنِ تفسير بعض المعاهدات الهندية. علاوة على ذلك، لم توقّع بعض القبائل الهندية معاهدات، أو وقعت عليها تحت الإكراه. وقد يبدو هذا أمراً تعسفياً وغير منصف عند توقيع بعض الجماعات اتّفاقات تاريخية في حين أنَّ الآخرين لم يفعلوا ذلك، إما بسبب خطأ ما قد طرأ حينها أو أنّهم امتنعوا عن التوقيع من تلقاء أنفسهم.

من المرجح أنْ تستأنف الجماعات حجة المساواة، حيثما تكون الاتّفاقات التاريخية غائبة أو متنازع عليها. فالقبائل/ الجماعات الهندية التي لها حقوق واضحة في المعاهدات، هي غالباً ما تسترد مطالبتها من خلال حقوق الجماعة المتباينة وعلى أساس اتّفاق تاريخي؛ لذا، إنَّ المجموعات التي لم توقّع على المعاهدات هي أكثر عرضة للطعن في حجة المساواة. إذ كثيراً ما يكون من التعسف تماماً ما إذا كانت مجموعة معينة وقعت على توقيع اتّفاق معين. غير أنَّ حجة المساواة يمكن أنْ تساعد تلك الجماعات التي تفتقر، لأي سبب من الأسباب، إلى الحقوق التاريخية[18].

تعتبر الاتّفاقات التاريخية أقل شيوعاً بكثير في حالة المجموعات العرقية، لأنَّ المهاجرين نادراً ما وعدوا بأي حقوق خاصة قبل وصولهم إلى بلدهم الجديد. والواقع، يقول أن معارضو الحقوق المتعددة العرقيات أحياناً، لا ينبغي للجماعات العرقية أنْ تتوقّع أي حقوق جماعية جديدة، لأنها، على وجه التحديد، قد وافقت على أنْ تأتي وهي على علم تام بأنَّ هذه الحقوق غير موجودة. ومع ذلك، هناك بعض حالات الحقوق العرقية القائمة على اتّفاق تاريخي. على سبيل المثال، كان الهوتيريتس (Hutterites) (طائفة مسيحية) قد وعدت صراحة من قبل مسؤولي الهجرة الكندية بأنّهم سوف يعفون من بعض القوانين المتعلّقة بالتعليم، وملكية الأراضي، والخدمة العسكرية إذا استقروا في غرب كندا. (كانت الحكومة الكندية قلقة في ذلك الوقت لتسوية الحدود الغربية المفتوحة حديثاً).

يبدو أنَّ هذا الآن وكأنّه حالة شاذة لمجموعة مهاجرة منحت امتيازات ممنوعة لغيرهم من المواطنين، وقد بذلت محاولات للقضاء على هذه الحقوق التاريخية. من ناحية أخرى، أعطيت وعود رسمية لهوتيريتس الذين كانوا قد هاجروا وفي أماكن أخرى لم يتم الوفاء بهذه الوعود. وبهذا المعنى، يمكنهم أيضاً أنْ يدّعوا أنَّ الاتّفاق التاريخي قد يحدد الشروط التي حصلت الحكومة الكندية بموجبها على بسط سلطتها عليهم. لذلك، عند تقييم مطالبات حقوق الجماعة المتباينة، يتعين علينا أنْ نعرف ما إذا كانت الحقوق المطالب بها تصحح العيوب أم لا، أو تعترف بالاتّفاقات

---

(18) للاطّلاع على مناقشة دقيقة للتفاعل المعقّد بين حجج المساواة والمعاهدات في سياق نيوزيلندا، انظر: Sharp 1990: 135-6; Mulgan 1989: ch. 4. وكما لاحظ شارب (Sharp)، هناك ميل إلى قراءة مبادئ المساواة مرة أخرى في المعاهدات التاريخية.

التاريخية الناشئة عن شروط الاتّحاد أم لا. وكلاهما من الأسباب المشروعة لحقوق الجماعة المتباينة، على ما أعتقد، ولكن كلاهما يثير بعض القضايا الصعبة. على سبيل المثال، كيف ينبغي لنا أنْ نردّ على الاتّفاقات التي تعتبر الآن غير عادلة، بسبب الظروف المتغيرة؟ قد تكون مطالبات الأراضي المعترف بها في مختلف المعاهدات مبالغ فيها أكثر من اللازم، أو قليلة جداً، نظراً للتغيرات في حجم وأسلوب حياة مجتمعات السكان الأصليين. وقد لا تكون الصلاحيات الممنوحة لكيبيك في عام 1867م مناسبة في عصر الاتّصالات الذي نعيش فيه اليوم. وعليه، إنَّ التمسّك بخطابات الاتّفاقات التاريخية، عندما لا تعود قادرة على تلبية احتياجات الأقليات، قد تبدو لنا أنها أمراً خاطئاً. وبسبب هذه الظروف المتغيرة، ولأنَّ الاتّفاقات الأصليّة يصعب تفسيرها، فإنَّ العديد من طوائف الأقليات ترغب في إعادة التفاوض بشأن اتّفاقاتها التاريخية. إنّهم يريدون جعل حقوق جماعاتهم أكثر وضوحاً في الدستور، وغالباً ما تكون أكثر توسعية. وهذا سبب رئيسي للأزمة الدستورية الحالية في كندا التي أعطت الكنديين الذين يعتبرون حقوق الجماعة المتباينة ما هي إلا فرصة غير عادلة لتقييد هذه الحقوق بدلاً من ترسيخها.

هذا يشير إلى أنه إذا أردنا الدفاع عن حقوق الجماعة المتباينة، ينبغي أنْ لا نعتمد فقط على الاتّفاقات التاريخية. وبما أنَّ الاتّفاقات التاريخية يجب أنْ تفسر دائماً، فلا بدّ من تحديثها وتنقيحها، ويجب علينا أنْ نكون قادرين على إرساء الاتّفاقات التاريخية في نظرية عدالة أعمق. ويجب أنْ تعمل الحجج التاريخية والمساواة معاً.

3. قيمة التنوّع الثقافي

خطّ الدفاع الثالث عن حقوق الجماعة المتباينة للأقليات القومية هو، مناشدة قيمة التنوّع الثقافي. ووفق ما ناقشناه مسبقاً نجد، أنَّ الليبراليين قد يستفيدون من فضيلة تنوع أنماط الحياة داخل ثقافة ما، ولذلك يفترض أنها تؤيد أيضاً التنوّع الإضافي الذي يأتي من وجود ثقافتين أو أكثر في نفس البلد. ومن المؤكّد أنَّ التنوّع بين الثقافات يسهم في ثراء حياة الناس، فضلًا عن ثراء التنوّع الثقافي (Schwartz 1986: ch. 1).

لعل هذه الحجة هي حجة جذابة لكثير من الناس، لأنها تتجنّب الاعتماد على مصالح أعضاء المجموعة فحسب، وبدلاً من ذلك تركز الحجة على كيفية استفادة المجتمع الأكبر أيضاً من حقوق الجماعة المتباينة. وبالاستناد إلى قول ريتشارد فالك (Richard Falk) الذي يقول، «التنوّع المجتمعي يعزز نوعية الحياة من خلال إثراء تجربتنا، وتوسيع الموارد الثقافية»، سنجد بالتالي، أنَّ الاعتراف بثقافات الأقليات هو «اعتراف بشكل متزايد بأنها تعبير عن مصلحة ذاتية تنويرية شاملة» (Falk 1988: 23). وعليه، في حين أنَّ الحجَّتين الأوليّتين تستأنفان التزامات الأغلبية، فإنَّ هذه الحجة (الثالثة) تناشد مصالح الأغلبية، وتدافع عن الحقوق من حيث المصلحة الذاتية للمجتمع وليس العدالة.

قد يقال إنَّ التنوّع الثقافي ذو قيمة، سواء بالمعنى شبه الجمالي الذي يخلق عالماً أكثر إثارة للاهتمام، أو لأنَّ الثقافات الأخرى تحتوي على نماذج بديلة للتنظيم الاجتماعي قد تكون مفيدة في التكيّف مع الظروف الجديدة[19]. فالنقطة الأخيرة هي، كثيراً ما ينظر إليها على أساس أنها تتعلّق بالشعوب الأصليّة التي توفر أساليب حياة تقليدية نموذجية ذات علاقة مستدامة بالبيئة. وبما أنَّ المواقف الغربية تجاه الطبيعة يُعترف بها على نحو متزايد بأنها غير مستدامة ومدمرة ذاتياً، إذن «يمكن للشعوب الأصليّة أنْ تقدّم نماذج وإلهام وتوجيهات في العمل الأساسي لإعادة تصميم النظام العالمي» (Falk 1988: 23; cf. Clay 1989: 233; O'Brien 1987: 358).

هناك بعض الحقيقة في هذه الحجة حول قيمة التنوّع الثقافي. ومع ذلك، أعتقد أنه من الخطأ أنْ نضع وزناً كبيراً عليها باعتبارها دفاع عن الحقوق القومية. أوّلاً، إنَّ أحد الأسباب الأساسية لتقييم التنوّع الثقافي هو كونها أقل تطبيقاً على التنوّع بين الثقافات. فقيمة التنوّع داخل الثقافة معناه خلق المزيد من الخيارات لكلّ فرد، وتوسع نطاق خياراتها. غير أنَّ حماية الأقليات القومية لا يمكنها توسيع نطاق الخيارات المتاحة بنفس الطريقة، أمام أعضاء الأغلبية. وكما أوضحت في الفصل الخامس، إنَّ اختيار ترك ثقافة المرء قد يختلف نوعياً عن اختيار التحرّك داخل ثقافة المرء. وهو أمرٌ يحتمل الصعوبة ومؤلم بالنسبة لمعظم الناس، وهناك عدد قليل جداً من الناس الذين هم في التيار الرئيسي يختارون استيعابهم في ثقافة الأقلية. وفي الواقع، إنَّ تدابير حماية الأقليات القومية قد يقلل بالفعل التنوّع في ثقافة الأغلبية، بالمقارنة مع الحالة التي تضطر فيها الأقليات، غير القادرة على الحفاظ على ثقافتها المجتمعية، على الاندماج وإضافة مساهمتها المميزة في تنوع الثقافة السائدة. لذا نجد أنَّ وجود اثنين أو أكثر من الثقافات المختلفة داخل الدولة، تكون نتيجته توسيع الخيارات لكلّ فرد، ولكن فقط إلى درجة محدودة، وسيكون من غير المعقول جعل ذلك مبرراً رئيسياً لحقوق الأقليات.

هناك فوائد جمالية وتعليمية أخرى من التنوّع الثقافي، بصرف النظر عن قيمة توسيع نطاق الاختيار الفردي. ولكن ليس من الواضح، أنَّ أياً من هذه القيم بحدّ ذاتها يمكن أنْ يبرر حقوق الأقليات. حيث تتمثل إحدى المشاكل في، أنَّ فوائد التنوّع بالنسبة للأغلبية تنتشر بشكل رفيع وعلى نطاق واسع، في حين أنْ تكاليف أعضاء معينين من الأغلبية في بعض الأحيان هي مرتفعة جداً. إذ يمكن لكلّ فرد أنْ يستفيد، بطريقة منتشرة من ازدهار ثقافات الأقليات في كيبيك وبورتوريكو. ولكن بعض أعضاء ثقافة الأغلبية هم مطالبون بدفع ثمن كبير حتّى يتمكن الآخرون من الحصول على هذه الفائدة المنتشرة. على سبيل المثال من غير المحتمل أنْ يحصل الناطقون بالإنجليزية الذين

(19) هذه الحجج موازية للحجج المشتركة لحماية الأنواع النباتية والحيوانية المهددة بالانقراض، والتي ينظر إليها على حدّ سواء بأنها تعمل على إثراء العالم جمالياً، وتوفير مصادر محتملة من المواد الجينية القيمة أو غيرها من المواد التي قد تكون ذات فائدة بشرية.

يعيشون في كيبيك أو بورتوريكو على عمل حكومي أو تعليم ممول من القطاع العام باللغة الإنجليزية - الفوائد التي قد تتخذها في مكان آخر. وبالمثل، يمكن التمييز ضدّ غير الهنود المقيمين في الأراضي الهندية من حيث حصولهم على الموارد الطبيعية، أو حقّهم في التصويت في الانتخابات المحلية. كما أنه ليس من الواضح، أنْ تكون الفوائد المنتشرة للتنوع الثقافي للمجتمع ككل يمكنها تبرير فرض هذه الأنواع من التضحيات على أشخاص معينين. ويبدو لي أنَّ هذه التضحيات لا تتفق إلا مع العدالة، إذا كانت هناك حاجة إليها، وليس لتعزيز المنافع لأعضاء الأغلبية، بل لمنع المزيد من التضحيات لأعضاء الأقلية القومية.

علاوة على ذلك، هناك العديد من الطرق لتعزيز التنوّع، ويبدو من المرجح أنْ تنطوي حماية الأقليات القومية على تكلفة أكبر بالنسبة للأغلبية، قياساً بالطرق الممكنة الأخرى. على سبيل المثال، يمكن للمجتمع أن يكسب المزيد من التنوّع بتكلفة أقل من خلال زيادة الهجرة لمجموعة متنوعة من البلدان، بدلًا من حماية الأقليات القومية. إذ لا يمكن أنْ تفسر حجة التنوّع بـ، لماذا علينا التزاماً بالحفاظ على نوع معين من التنوّع الذي ينشأ عن وجود أقلية قومية قابلة للحياة من خلال ذاتية الحكم.

هناك مشكلة أخرى في حجة التنوّع. دعونا نقول: إنَّ القيمة الجمالية أو التعليمية للتنوع تبرر فرض بعض التكاليف على الّذين هم في ثقافة الأغلبية. فلماذا إذن لا تبرر قيمة التنوّع أيضاً، فرض واجب على أفراد الأقلية للحفاظ على ثقافتهم التقليدية؟ فإذا كانت فوائد التنوّع الثقافي للمجتمع الأكبر، يمكن أنْ تبرر تقييد الحريات الفردية أو الفرص، فماذا يهمنا ما إذا كانت هذه القيود تفرض على الأشخاص داخل الجماعة أو خارجها؟ لقد أشرت في وقت سابق إلى، أنَّ النظرية الليبرالية لحقوق الأقليات يمكن أنْ تقبل حماية خارجية، في حين لا تقبل القيود الداخلية. وهو ما يجعل من الصعب رؤية كيف يمكن لحجة التنوّع أنْ تمكّن التمييز. ولأنَّ هذه الحجة تناشد مصالح المجتمع الأوسع، فإنّه لا يمكن تفسير لماذا ينبغي للأقليات أنْ تكون قادرة على أنْ تقرر لنفسها ما إذا كان ينبغي الحفاظ عليها أم لا.

يبدو لي أنَّ حجة التنوّع بحدّ ذاتها هي حجة ليست كافية لتبرير حقوق الأقليات القومية. حيث توفر حماية الأقليات القومية منافع للأغلبية، وهي جديرة بالذكر. ولكن هذه الفوائد المنتشرة ينظر إليها على نحو أفضل باعتبارها ناتجاً ثانوياً مرغوباً للحقوق القومية، بدلاً من تبريرها الأساسي. حتّى الآن، نجد أنَّ معظم ثقافات الأغلبية لا يمكن أنْ ترى «مصالحها الذاتية المستنيرة» للحفاظ على ثقافات الأقليات. ومما لا شكّ فيه أنَّ هذا يعود جزئياً إلى التحيّز العرقي، ولكن يجب أنْ نعترف بالمصالح القوية التي كثيراً ما تكون لدى غالبية الدول حجة في رفض حقوق الحكم الذاتي للأقليات القومية - مثلاً زيادة فرص الوصول إلى أراضي الأقليات ومواردها، وزيادة تنقل الأفراد، والاستقرار السياسي، وما إلى ذلك. لذا من غير المحتمل أنْ تقبل الأغلبية الحقوق القومية

فقط على أساس المصلحة الذاتية من دون اعتقاد بأنَّ عليهم التزاماً بالعدالة لقبولهم. وعلى العكس من ذلك من غير المرجح أنْ تلتزم الأغلبية بالعدالة، تجاه الأقليات القومية من دون اعتقادها بأنها تكتسب شيئاً في العملية. ومن ثمّ، فإنَّ حجة التنوّع تعمل على أفضل وجه عندما تقترن بحجج العدالة.

تعتبر حجة التنوّع أكثر معقولية كدفاع عن الحقوق المتعددة العرقيات للمجموعات العرقية. وخلافاً للحكم الذاتي القومي، تسهم هذه الحقوق بشكل مباشر في التنوّع داخل ثقافة الأغلبية. علاوة على ذلك، أنها لا تنطوي على نفس القيود المفروضة على التنقّل أو الفرص الاقتصادية للأغلبية. وفي الواقع، يمكن اعتبار بعض السياسات العرقية المتعددة امتداداً طبيعياً لسياسات الدولة فيما يتعلق بتمويل الفنون والمتاحف والتلفزيون التعليمي، وما إلى ذلك[20]. ومع ذلك، تنشأ هنا مرة أخرى مشكلة أنَّ هناك العديد من الطرق لتعزيز التنوّع. فتعليم الأطفال ليكونوا ثنائيّ اللغة يعزز التنوّع، ولكن هذا لا يمكن أنْ يفسر بـ، لماذا يجب أنْ نعلم الأطفال لغات المهاجرين على وجه الخصوص. ومن ثمّ فإنَّ حجج التنوّع هي ملحق مكمل، ولكن لا يمكن أنْ تحل محل، حجج العدالة على أساس المساواة أو اتّفاق تاريخي.

4. التناظر الوظيفي مع الدول

حتّى الآن، افترضنا أنَّ عبء الإثبات يقع على عاتق الذين يرغبون في إيجاد مجال لحقوق الجماعات المتباينة ضمن التقليد الليبرالي. ولكن يمكننا أنْ نتساءل عن هذا الافتراض. فمن نواح كثيرة، نجد أنَّ معارضي حقوق الجماعات المتباينة يقترحون مراجعة النظرية الليبرالية والممارسة. ومثلما ناقشنا في الفصل الرابع، كانت بعض حقوق الجماعة المتباينة تعتبر جزءاً راسخاً في التقليد الليبرالي. وإضافة إلى ذلك، تعتبر هذه الحقوق هي حقوق مفترضة منطقياً من خلال الممارسة الليبرالية القائمة. فعلى سبيل المثال، يقبل معظم المنظرين الليبراليين بلا شكّ أنَّ العالم يتألف من دول منفصلة، وسيظل هكذا، ومن خلال وجهة النظر هذه هم يفترضون أنَّ لكلّ من هذه الدول الحقّ في تحديد مَن يمكنه دخول حدودها والحصول على صفة المواطنة. وأعتقد أنَّ هذا الافتراض

(20) الكثير من الليبراليين يدافعون عن تمويل الدولة للفنون أو المتاحف على أساس أنَّ الدولة تتحمّل مسؤولية ضمان مجموعة كافية من الخيارات للأجيال القادمة، والتي قد يفشل السوق الثقافي في حمايتها :Dworkin 1985) (ch. 11; Raz 1986:162; Black 1992; Kymlicka 1989b: 893-5. فإذا قبلنا الرأي القائل، أنَّ التدابير الفعالة لها ما يبررها للحفاظ على ثراء مواردنا الثقافية وتنوعها، إذن، برامج لمثل تمويل المهرجانات العرقية أو دروس لغة المهاجرين يمكن أنْ ينظر إليها على أنها تقع تحت هذا البند. وبالفعل، وكما أشرت في الفصل الثاني، يدافع بعض الناس عن هذا التمويل، ببساطة لكونه وسيلة لضمان عدم التمييز ضدّ المجموعات العرقية في تمويل الدولة للفن والثقافة. (أودّ أنَّ أشير إلى أنَّ الليبراليين الآخرين يعتبرون أي تمويل من هذا القبيل غير قانوني (على سبيل المثال (Rawls 1971: 331-2; Waldron 1989.

لا يمكن تبريره، إلا من خلال نفس أنواع القيم التي ترتكز على حقوق جماعية متباينة داخل كلّ دولة. وأعتقد أنَّ الرأي الليبرالي الأرثوذكسي حول حقّ الدول في تحديد من يحمل صفة المواطنة يستند إلى، نفس المبادئ التي تبرر مواطنة الجماعة المتباينة داخل الدول، وأنَّ قبول ما ذكرناه سابقاً يقودنا منطقياً إلى الرأي الأخير هذا.

هذه النقطة تستحق الاستكشاف في بعض من العمق. فوجود الدول، وحقّ الحكومات في السيطرة على الداخلين عبر حدودها، يثير مفارقة عميقة عند الليبراليين. معظم المنظرين الليبراليين يدافعون عن نظرياتهم من حيث «الاحترام المتساوي للأشخاص»، و«الحقوق المتساوية للأفراد». إذ يشير ذلك إلى، أنَّ جميع «الأشخاص» أو «الأفراد» لهم حقّ متساوٍ في دخول الدولة والمشاركة في حياتهم السياسية والمشاركة في مواردها الطبيعية. وفي الواقع، إنَّ هذه الحقوق محفوظة عادة للمواطنين. ولا يمكن للجميع أنْ يصبحوا مواطنين، حتّى لو كانوا على استعداد لأداء الولاء للمبادئ الليبرالية. وعلى العكس من ذلك، هناك الملايين من الناس الذين يرغبون في اكتساب صفة المواطنة في مختلف الديمقراطيات الليبرالية، ولكن يتم رفضهم. وحتّى أكثر البلدان الغربية انفتاحاً من حيث الهجرة لا تقبل سوى جزء بسيط من الأشخاص، القادمون عبر الحدود، إذا كانت هناك حدود مفتوحة حقاً. والواقع أنَّ المهاجرين المحتملين هم كثيراً ما يُرفض دخولُهم عبر الحدود على أيدي حرس الحدود المسلحين. فهؤلاء الناس مرفوضون من الحقّ في الدخول والمشاركة في الدولة لأنّهم لم يولدوا في المجموعة الصحيحة. وبالتالي، إنَّ المواطنة ما هي إلا فكرة متباينة بطبيعتها. إذن ما لم يكن أحد على استعداد لقبول هؤلاء، إما حكومة عالمية واحدة أو حدود مفتوحة تماماً بين الدول – قد أيد عدد قليل جداً من المنظرين الليبراليين أياً من هذه– فإن توزيع الحقوق والمنافع على أساس المواطنة لدول ما ستعتبر، معاملة الناس معاملة تفاضلية مبنية على أساس عضويتهم في المجموعة[21].

هذا يخلق تناقضاً عميقاً في معظم النظريات الليبرالية. فكما يلاحظ صاموئيل بلاك، أنه غالباً ما يبدأ المنظرون الليبراليون بالتحدث عن المساواة الأخلاقية بين «الأشخاص»، لكن في نهاية المطاف يكون الحديث عن المساواة بين «المواطنين»، دون شرح أو حتّى ملاحظة التحوّل (Black 1991). إذن ما الذي يمكن أنْ يبرر تقييد حقوق المواطنة لأعضاء مجموعة معينة، بدلاً من جميع الأشخاص الذين يرغبون في ذلك؟

لقد ذهب بعض النقاد إلى القول بأنَّ الليبراليين لا يستطيعون تبرير هذا التقييد، وأنَّ منطق

---

(21) من ثمّ إنَّ التباين الشعبي بين أساليب «التوافقية» و«العالمية» لإدماج الأفراد في الدولة مضلل (مثلًا Asch 1990). هناك تمييز بين نماذج المواطنة التي تضم المواطنين على أساس موحّد، أو من خلال العضوية في بعض المجموعات. ولكن المواطنة الموحّدة ليست مواطنة عالمية. ولا يسمح أي بلد بالمواطنة العالمية.

الليبرالية يتطلب حدوداً مفتوحة، باستثناء ربما القيود المؤقتة المسماة باسم النظام العام[22]. ومن المؤكّد أنَّ وجهة النظر هذه صحيحة، إذا كنا نتمسك بفكرة، ينبغي على الليبرالية أنْ تكون غير مبالية بالعضوية الثقافية للشعب والهوية القومية. فمن شأن فتح الحدود أنْ يزيد بشكل كبير من تنقل الأفراد وفرصهم، وإذا كانت الليبرالية تتطلب معاملة الناس فقط «كأفراد» دون اعتبار لعضوية جماعتهم، فإنَّ الحدود المفتوحة بشكل واضح هي أفضل من وجهة النظر الليبرالية. ومع ذلك، أعتقد أنَّ بعض القيود على الهجرة يمكن تبريرها، إذا أدركنا أنَّ الدول الليبرالية موجودة، ليس فقط لحماية الحقوق والفرص المعيارية للأفراد، ولكن أيضاً لحماية العضوية الثقافية للشعب. إذ يفترض الليبراليون ضمناً، أنَّ الناس أعضاء في الثقافات المجتمعية، وأنَّ هذه الثقافات توفر سياق الاختيار الفردي، وأنَّ إحدى وظائف وجود دول منفصلة هي للاعتراف بأنَّ الناس ينتمون إلى ثقافات منفصلة. وقد أشرت إلى أمثلة عن ذلك في التقليد الليبرالي في الفصل الرابع، كما أشرت أيضاً إلى ذلك حين ناقشنا وجهة نظر راولز بخصوص المواطنة وروابط الثقافة في الفصل الخامس. ومع ذلك، فبمجرد أنْ نجعل هذه الافتراضات صريحة، سيكون من الواضح في الدول المتعددة العرقيات، لا يمكن الاعتراف بالحماية الثقافية لبعض الناس وحمايتهم، إلا بتأييد حقوق الجماعات المتباينة داخل الدولة.

لكن، المنظرين الليبراليين يحدون دائماً من مواطنة أعضاء مجموعة معينة، بدلاً من حدها عند جميع الأشخاص الذين يرغبون في ذلك. السبب الأكثر معقولية لذلك هو - أي الاعتراف بحقنا في ثقافات متميزة وحمايتها - أيضاً سبب السماح لمواطنة الجماعات المتباينة داخل الدولة. وقد تكون هناك أسباب أخرى لتقييد المواطنة لفئة معينة لا تشير إلى أهمية المجموعات الثقافية. وهو ما يجعل من الصعب القول، أنَّ القليل من الليبراليين يناقشون بالفعل التحوّل من «المساواة بين الأشخاص» إلى «المساواة بين المواطنين». ولكنني أعتقد من الإنصاف القول: بقدر ما يقبل المنظرون الليبراليون مبدأ، أنَّ المواطنة يمكن أنْ تقتصر على أعضاء مجموعة معينة، حيث يكمن عبء الإثبات عليهم في شرح سبب عدم التزامهم أيضاً بقبول حقوق الجماعات المتباينة داخل الدولة[23]. وعليه، طالما يعتقد الليبراليون في دول منفصلة ذات مواطنة مقيدة، فإنَّ عبء الإثبات يكمن في معارضي حقوق الجماعة المتباينة، كما هو الحال مع المدافعين عن حقوقهم.

(22) انظر الهامش رقم 17 في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(23) أحد المنظرين الذين حاولوا وضع الدائرة هو مايكل والزر (Michael Walzer). إذ يقول إنَّ تقييد المواطنة في دولة لأعضاء مجموعة معينة له ما يبرره باسم حماية ثقافة متميزة (ما يسميه «مجتمع الشخصية»). ويدرك أنَّ هذه الحجة نفسها يمكن أنْ تمنح حقوق الجماعة المتباينة داخل الدولة، ولكنها ترفض هذه الحقوق لأنها تنتهك «تفاهماتنا المشتركة» (Walzer 1983a: ch. 2). لقد جادلت في مكان آخر بأنَّ حجة والزر لم تنجح (Kymlicka 1989a: ch. 11). انظر أيضاً الفصل الرابع الذي مرّ أعلاه. وأودّ أنَّ أؤكّد مرة أخرى، إنَّ دفاعي عن شرعية الحدود المغلقة جزئياً هو، ليس القصد منه الدفاع عن حقّ المجموعات القومية في الحفاظ على نصيبها العادل من الموارد. بل على العكس من ذلك، كنت أودّ أنَّ أقول، إنّ أي بلد ما يفقد حقّه في تقييد الهجرة، إذا لم يفي بالتزاماته بتقاسم ثروته مع البلدان الأكثر فقراً في العالم. انظر: Bader 1995; Ackerman 1980: 256-7.

5. الاستنتاج

لقد حاولت في الفصلين السابقين أن أوضح، أنَّ الليبراليين يستطيعون وينبغي أنّهم يفعلوا ذلك، قبول طائفة واسعة من حقوق الجماعة المتباينة للأقليات القومية والمجموعات العرقية من دون التضحية بالتزاماتها الأساسية بالحرية الفردية والمساواة الاجتماعية.

لعله، قد يكون من المفيد تلخيص حجتي بإيجاز. لقد حاولت أن أعرض كيف تعتمد حرية الاختيار على الممارسات الاجتماعية والمعاني الثقافية واللغة المشتركة. إنَّ قدرتنا على تشكيل وتنقيح مفهوم الخير يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعضويتنا في ثقافة المجتمع، لأنَّ سياق الاختيار الفردي هو مجموعة خيارات تنتقل إلينا من خلال ثقافتنا. كما أنَّ البت في كيفية قيادة حياتنا هو، منذ اللحظة الأولى، يتعلق بمسألة استكشاف الإمكانات التي توفرها ثقافتنا.

مع ذلك، قد تحتاج ثقافات الأقليات في الولايات المتعددة القوميات إلى الحماية من القرارات الاقتصادية أو السياسية لثقافة الأغلبية، إذا كان من الضروري توفير هذا السياق لأعضائها. على سبيل المثال، فقد يحتاجون إلى صلاحيات ذاتية في استخدام حقّ النقض (الفيتو) على بعض القرارات المتعلّقة باللغات والثقافة، وقد يحتاجون إلى تقييد تنقل المهاجرين، أو المهاجرين إلى أوطانهم. وفي حين أنَّ هذه هي حقوق الجماعات المتباينة للأقليات القومية، قد تبدو تمييزية للوهلة الأولى، حيثُ إنّها تخصص الحقوق الفردية والسلطة السياسية بشكل تفاضلي على أساس عضوية المجموعة، فإنها تتسق في الواقع مع مبادئ المساواة الليبرالية. وهي وجهة نظر مطلوبة بالفعل، ودافع عنها راولز ودوركين، بقولهما، أنَّ العدالة تتطلب الإزالة أو التعويض عن المساوئ غير المستحقة أو «التعسفية أخلاقياً»، خصوصاً إذا كانت هذه المساوئ «عميقة ومتفشية وموجودة منذ الولادة» (Rawls 1971: 96). ولولا حقوق الجماعات المتباينة هذه، فإنَّ أفراد ثقافات الأقليات لن يتمتعوا بنفس القدرة على العيش والعمل بلغتهم وثقافتهم التي تعتبرها أغلبية الثقافات أمراً مسلّماً به. وهذا، كما قلت، يمكن أنْ ينظر إليه على أساس أنه مجرد عيب عميق ومعنوي أخلاقياً، مثل التفاوتات في العرق والطبقة التي يثيرها الليبراليون بشكل أكبر. لذا، إنَّ ما يزيد من تعزيز هذه الحجة القائمة على المساواة من أجل حقوق الجماعات المتباينة للأقليات القومية هو، مناشدة الاتّفاقات التاريخية وقيمة التنوّع الثقافي. ولقد تمّ تأكيد ذلك بالطريقة التي يحتج بها الليبراليون ضمناً بالعضوية الثقافية للدفاع عن حدود الدولة القائمة والقيود المفروضة على المواطنة. فقد جادلت أيضاً بأنَّ حقوق المجموعات متعددة العرقيات، يمكن تبريرها من حيث تعزيز المساواة والتنوّع الثقافي في إطار الثقافة السائدة.

هذه الادّعاءات ليست بأي حال من الأحوال هي موضع خلاف، فهناك أماكن كثيرة يمكن الطعن فيها. حيث يمكن للمرء أنْ يرفض، أنَّ المعاني الثقافية قد تعتمد على ثقافة مجتمعية، أو أنَّ الأفراد مرتبطون ارتباطاً وثيقاً بثقافتهم الاجتماعية الخاصة. كما يمكن للمرء أنْ يرفض أيضاً،

تعرض ثقافات الأقليات لقرارات مجتمع أكبر؛ أو أنَّ هذا الضعف يشكل ظلم؛ أو أنَّ الاتّفاقات التاريخية لا وزن أخلاقي لها؛ أو أنَّ التنوّع الثقافي يستحق التشجيع.

ومع ذلك، أعتقد أنَّ كلّ من هذه المطالبات معقول. وإنَّ أي شخص يخالفها سيكون مطلوباً منه تقديم بعض الحسابات البديلة لما يجعل الخيارات المفيدة متاحة للناس، أو ما تتطلبه العدالة من حيث الحقوق اللغوية، والعطل الرسمية، والحدود السياسية، وتقسيم السلطات. إضافة لذلك، سيتعين على المرء أيضاً أنْ يقدم بياناً بديلًا لتبرير تقييد مواطنة أعضاء مجموعة معينة، بدلاً من إتاحتها لأي شخص يرغب في ذلك. حيث لا يكفي أنْ نؤكد ببساطة ينبغي على الدولة الليبرالية أنْ تستجيب للخلافات العرقية والقومية مع الإهمال الحميد. وهو موقف غير متماسك يتجنب معالجة الصلات التي لا مفرّ منها بين الدولة والثقافة.

إنَّ الفكرة القائلة بأنَّ حقوق الجماعات المتباينة للجماعات القومية والعرقية، يمكن أنْ تكون مقبولة من قبل الليبراليين، لا بل ينبغي أنْ يتقبلوها، ليست بالكاد اقتراحاً جذرياً. فالواقع يحدثنا أنَّ هناك العديد من الديمقراطيات الليبرالية المتعددة القوميات، تقبل بالفعل هذا الالتزام، وتوفر التعليم العام والخدمات الحكومية بلغة الأقليات القومية. وقد اعتمدها الكثيرون أيضاً شكلًا من أشكال الفيدرالية، بحيث تشكل الأقليات القومية أغلبية في إحدى الوحدات الاتّحادية (الولايات أو المقاطعات أو الكانتونات). وتبنت العديد من الدول الليبرالية المتعددة العرقيات أشكالاً مختلفة من السياسات المتعددة العرقيات والحقوق أو الإعفاءات الخاصة بمجموعات معينة من الجماعات المهاجرة. فأنا اعتقد مثلما يعتقد جاي سيغلر (Sigler Jay)، أنْ توفير الدفاع الليبرالي لحقوق الأقليات «لا يخلق ولاية لتغيير واسع. إنّه مجرد تصديق وتفسير التغييرات التي حدثت في غياب نظرية» (Sigler 1983: 196).

ولكن إذا كانت هناك حجج قوية لصالح حقوق الجماعة المتباينة، فلماذا يرفضهم الليبراليون في كثير من الأحيان؟ كما أشرت في الفصل الرابع، أنَّ التفسير لا يمكن أنْ يكون ليبرالية مبنية على «الفردية المجردة»، وعلى مفهوم الفرد باعتباره ذرة انفرادية مستقلة عن بيئتها الثقافية. لذا آمل أنَّ الفصلين الرابع والخامس قد بددا أي تصوّر، بأنَّ الليبراليين يتجاهلون اعتماد الأفراد على المجتمع والثقافة.

هذا يثير لغزاً. إذا كان الاستقلال الذاتي والهوية الذاتية مرتبطين بعضوية ثقافة المجتمع، فإنَّ تطوير نظرية حقوق ثقافات الأقلية قد تبدو من المهام الأولى في أي نظرية ليبرالية. فلماذا، إذن، كان هناك عدد قليل جداً من المنظرين الليبراليين المعاصرين، يؤيدون تدابير لحماية الجماعات الثقافية، مثل الحقوق اللغوية الخاصة بمجموعة معينة، أو مطالبات الأراضي، أو الحكم الذاتي الاتّحادي؟ لقد استكشفت بعض الأسباب التاريخية في الفصل الرابع بخصوص ذلك. وأعتقد أنَّ جزءاً آخر

من التفسير هو أنَّ المنظرين الليبراليين المعاصرين يفترضون ضمناً أنَّ البلدان لا تحتوي إلا على أمة واحدة. وهم يدركون جيداً أنَّ الدول الحديثة متنوعة ثقافياً - بل إنَّ الطبيعة التعددية للديمقراطيات الليبرالية الحديثة هي موضوع واسع الانتشار في كتاباتهم. لكنهم يفترضون ضمناً أنَّ هذا التنوّع هو، النوع الذي يأتي إما من الاختلافات في مفاهيم الناس عن الخير أو من الهجرة - أي أنها تركز على التنوّع الفلسفي والديني والعرقي ضمن ثقافة واحدة تقوم على لغة مشتركة[24]. كما هم لا يعترفون أو يناقشون وجود دول متعددة القوميات، مع تنوع الثقافات واللغات والمجموعات القومية. على سبيل المثال، يلاحظ دوركين أنَّ «في العالم الحديث من الهجرة وتحوّلات الحدود» ما لا يتقاسمه المواطنون سلالياً أو عرقياً، وأنَّ الحياة المجتمعية للمجتمع السياسي لا يمكن أنْ تشمل «الولاء العرقي»(Ethnic Allegiance): (Dworkin 1989 479). ولكن كما أشرت سابقاً، أنَّ دوركين يفترض وجود «بنية ثقافية» مشتركة تستند إلى «لغة مشتركة» (Dworkin 1985: 230؛ 233; Dworkin 1989: 488). وبالمثل يؤكّد راولز على «حقيقة التعددية» - على وجه الخصوص التعددية الدينية - إذ هو يساوي المجتمع السياسي بـ «ثقافة كاملة» واحدة، ومع «شعب واحد» ينتمي إلى نفس «المجتمع والثقافة» (Rawls 1978: 70 n. 8; Rawls 1993a: 18, 222, 227; Rawls 1993b: 48).

إنَّ هذا الافتراض الضمني الموسوم بأنَّ الدول غير القومية، هو أمرٌ نادراً ما نجد مَن يفسره أو يدافع عنه. ولعل الأمر ليس كما لو أنَّ هؤلاء المنظرين يرفضون صراحة إمكانية تمتع الأقليات القومية بحقوق خاصة، أو ينتقد مباشرة حجج المساواة أو التاريخ دفاعاً عن هذه الحقوق، بل على العكس من ذلك، أنّهم ببساطة يتجاهلون المسألة تماماً. لا يوجد نقاش من قبل المنظرين الليبراليين المعاصرين للخلافات بين الدول القومية والدول المتعددة العرقيات أو المتعددة القوميات، أو حجج يمكنها تعديل المبادئ الليبرالية في البلدان التي هي عبارة عن «اتّحاد الشعوب» (Federation of Peoples).

هذا يظهر، على ما أعتقد، أنه من الخطأ استيعاب مسألة حقوق الأقليات في إطار إحدى المناقشات الأكثر دراية في الفلسفة السياسية الواقعية - على سبيل المثال، المناقشة بين «الأفراد» و»المجتمعانيين»، أو بين «العالميين» و»السياقيين»، أو بين «المحايدين» و»منظري الاختلاف»، أو بين «العقلانيين» و»ما بعد الحداثة». وهو اتّجاه شائع جداً (انظر على سبيل المثال I. Young 1993a; Gochnauer 1991; Galenkamp 1993; Trakman 1992; Torres 1991; Addis 1991; cf. Todorov 1993: 392–9). ولكنه ينبع من وجهة نظر مفرطة في التبسيط في المسائل

(24) بشأنِ ميل الليبراليين إلى التعامل مع التنوّع باعتباره مسألة من الاختلافات في القيم والمعتقدات الفردية، انظر: A. Phillips 1993; Galeotti 1993: 590. لمثال على هذا المفهوم «الشلل المفرط» (Overly Cerebral) للتنوع، انظر: Rawls 1993a: pp. xxvii-xxix، حيث يعامل الصراعات الحديثة من العرق، والجنس، والجنسانية، كما لو كانت مماثلة للنزاع على المعتقد الديني خلال الإصلاح - أي. مثل الصراعات على معتقدات الأفراد حول «معنى وقيمة وأغراض الحياة البشرية».

المتعلّقة بحقوق الأقليات. ووفقاً للعديد من المعلقين، فإنَّ السؤال الرئيسي في تقييم حقوق الأقليات هو ما إذا كان المرء يقبل من حيث المبدأ فكرة إعطاء اعتراف سياسي للمجتمعات المحلية أو للجماعات المتباينة. ومن ثمّ يمكننا القول، إنَّ المدافعين عن النزعة الفردية والعالمية قد يعارضون مبدئياً هذا الاعتراف، في حين أنَّ المدافعين عن المجتمع والاختلافات فيه يدعمون من حيث المبدأ هذه المبادئ. ولكن، كما أكدّت، يجب على جميع النظريات السياسية أنْ تعترف بأشكال معينة من الاختلافات الجماعية وأنْ تدعم بعض الجماعات الثقافية. وهو أمر لا مفرّ منه في أي نظرية تواجه قضايا سياسة اللغة، والعطل الرسمية، والحدود السياسية، وقواعد الهجرة. وهذا صحيح تماماً بالنسبة للفرديين الليبراليين والاشتراكيين الدوليين من المحافظين، والمجتمعانيين، وما بعد الحداثة.

لذا، إنَّ النقاش حول حقوق الأقليات هو ليس حول ما إذا كان من المشروع دائماً دعم «المجتمعات» أو الاعتراف «بالاختلاف». وعوضاً عن ذلك، فإنَّ النقاش هو ما إذا كان لدعم نوع معين من الاختلاف الثقافي والمجتمع الذي أبدته الأقليات القومية. وكما لاحظت في مرام أخرى، بعض الليبراليين، وعلى الرغم من «الفردية» و«العالمية»، يدركون أنَّ العدالة تتطلب تقديم نفس الدعم للأقليات القومية التي تتلقاه غالبية الدول وعلى العكس من ذلك، فإنَّ بعض المجتمعانيين والمصلحيين[25] (Particularists)، على الرغم من التزامهم «بالمجتمع» و«الاختلافات» وهم ممن يتردد في قبول مطالب الأقليات القومية. حيث ينظر هؤلاء إلى الأقليات القومية بنفس الطريقة التي ينظرون بها إلى المجموعات العرقية أو الحركات الاجتماعية الجديدة - أي أنه شكل من أشكال الاختلاف والمجتمع الذي يمكن أن، وينبغي أن، تستوعبه حقوق جماعية محددة داخل المجتمع الأوسع. كما أنّهم ممن لا يرغب في قبول الأقليات القومية التي تحتاج إلى الاعتراف بأنها مجتمعات مستقلة وتتمتع بحكم ذاتي إلى جانب المجتمع الرئيسي[26].

كما أشرت في الفصل الرابع، يشير تاريخ حقوق الأقليات إلى أنَّ هناك ارتباطاً ضئيلاً أو لا يوجد ارتباط بين المناقشات المعنوية الأخلاقية ودعم حقوق الأقليات القومية. وإنَّ آراء الناس

---

(25) معناها اللغوي حصرياً أو خاصاً أو التفاني لمصلحة معينة. أما سياسياً، فهي نظرية سياسية مفادها أنَّ لكلّ مجموعة سياسية الحقّ في تعزيز مصالحها الخاصة، وخاصة الاستقلال دون اعتبار لمصالح المجموعات الأكبر حجماً. (المترجم)

(26) ينطبق هذا على حساب ما بعد الحداثة لدى يونغ (Young) لحقوق الأقليات. ووفقاً لوجهة نظرها حول «الاختلاف العلائقي» (Relational Difference)، يجب على المجموعات الثقافية «أنْ تفهم نفسها على أنها تشارك في نفس المجتمع»، و«جزء من نظام سياسي واحد» الذي تعتبر إجراءات صنع القرار المشتركة فيه «ملزمة قانونياً» لجميع الناس على قدم المساواة. وينبغي أنْ يستوعب الاختلاف الثقافي داخل الدولة حقوقاً متباينة بين المجموعات داخل مجتمع واحد - مثلاً عن طريق التمثيل الجماعي داخل النظام السياسي الرئيسي - بدلاً من إنشاء جمعيتين منفصلتين أو أكثر ذاتية الحكم داخل الدولة (I. Young 1993a: 135). فمثل العديد من الليبراليين، أنها تخشى تأثير الحقوق الوطنية على الحركات السياسية الأخرى أو على السلام الداخلي.

بشأنِ حقوق الأقليات تتشكّل، ليس فقط من قبل أساسياتهم الأخلاقية أو الفلسفية الأساسية، بل من خلال عوامل أكثر تحديداً، بما في ذلك التحيّز العرقي، والمخاوف بشأنِ السلام الدولي وعلاقات القوى العظمى، والمخاوف المتعلّقة بالشروط المسبقة لإجماع الآراء الديمقراطية والاجتماعية. هذه الاعتبارات لا ترتبط بأي طريقة بسيطة أو متسقة مع الفكر الفلسفي والأخلاقي الكامن وراء الناس.

لعل هذه المناقشات الفلسفية الأكبر اهتماماً هي ليست ذات صلة بالمناقشة السياسية حول حقوق الأقليات. ولكن العلاقة بين النقاشين يتوسطهما العديد من الافتراضات الإضافية حول طبيعة الاختلافات العرقية والقومية، ودورهما في السياسة المحلية والدولية. فالافتراضات الإضافية هي التي تمثل إلى حدّ كبير الموقف الفعلي الذي أقره المنظرون المصلحيون، أياً كان فكرهم الفلسفي الأعمق. ولهذا السبب، فإنَّ مطالب الأقليات القومية والجماعات العرقية تثير تحدّياً عميقاً لجميع التقاليد السياسية الغربية. لقد شكلت كلّ هذه التقاليد، ضمناً أو صراحةً من خلال التأثيرات التاريخية نفسها التي شكلت التفكير الليبرالي. وإنَّ مهمة وضع نظرية متسقة ومبدئية لحقوق الأقليات ليست مهمة يواجهها الليبراليون وحدهم.

وحتّى إذا كان من الممكن الدفاع عن حقوق الجماعة المتباينة على أساس العدالة، فسيظل هناك الليبراليون الذين يخشونهم لأسباب مختلفة. على سبيل المثال، يرى بعض الليبراليين أنَّ هذه الحقوق مثيرة للانقسام، لأنها تؤكد على الاختلافات حول القواسم المشتركة. ويرى هؤلاء النقاد، أنه في حين أنَّ حقوق الجماعة المتباينة قد تكون عادلة على أساس المساواة أو الأسباب التاريخية، فإنها غير قابلة للتطبيق. ولتعزيز حُجّجي هذه، وتهدئة هذه المخاوف، سأعالج مسألة الوحدة الاجتماعية في الفصل التاسع. ومع ذلك، سأعالج أوّلاً بإيجاز بعض المسائل التي أثارتها فكرة حقوق التمثيل.

الفصل السابع

ضمان صوت الأقليات

حاولنا في الفصلين السابقين توفير دفاع ليبرالي عن طائفة واسعة من حقوق الحكم الذاتي للأقليات القومية، وحقوق متعددة العرقيات للمجموعة العرقية. ولكن لا توجد صيغة بسيطة لتقرير الحقوق التي ينبغي أنْ تمنح لهذه الجماعات التي نحن بصددها. فعلى طول الطريق كانت هناك قضايا لم تحل في كلّ خطوة منها: لا تندرج جميع الفئات بدقة في فئة «الأقلية القومية» أو فئة «المجموعات العرقية»؛ وغالباً ما يصعب تفسير الاتّفاقات التاريخية؛ كما أنَّ نقاط الضعف والعيوب التي تواجهها الأقليات ليس من السهل قياسها أو تصحيحها؛ وقد تؤدي النداءات إلى المساواة والتاريخ والتنوّع إلى اتّجاهات متضاربة. ولعل المناطق الرمادية في مناقشتنا لا تتزايد إلا عندما ننتقل إلى النظر في وضع الأقليات غير الليبرالية (الفصل الثامن)، والحاجة إلى تعزيز الوحدة الاجتماعية (الفصل التاسع).

ولعل هذه العوامل غير المحددة لا مفرّ منها، نظراً لتعقيد المصالح والمبادئ والظروف التاريخية التي على المحكّ. ونتيجة لذلك، لا يمكن حلّ العديد من مجالات الصراع الهامة إلا على أساس كلّ حالة على حدّة، في ضوء التاريخ الخاص للمجموعة، ومركزها في المجتمع الأوسع، وخيارات وظروف أعضائها. وباختصار، يجب حلها سياسياً، عن طريق المفاوضات بحسن نية وعطاء، واتّباع سياسة ديمقراطية. وهو ما يعني أننا بحاجة إلى التفكير بالإنصاف، ليس فقط في الحقوق المحددة للمجموعة، وإنما أيضاً في إجراءات اتّخاذ القرار الذي يتم من خلاله تعريف وتفسير هذه الحقوق. حيث ينطوي الإنصاف في إجراءات اتّخاذ القرار على جملة أمور تُنصت إلى مصالح ووجهات نظر الأقلية وتؤخذ في الاعتبار. ولتحقيق ذلك، لعله من الواضح، أنه يجب معرفة أنَّ الحقوق السياسية الموحّدة التي توفرها الحقوق المشتركة للمواطنة هي ذات أهمية حاسمة. فحيثما يكون للأقليات الحقّ في التصويت والترشح للمناصب، والتنظيم سياسياً،

والدفاع عن آرائها علناً، سيكون هذا كافياً كثيراً لضمان حصول مصالحهم على إذن مستمعة عادلة صاغية.

ومع ذلك، فكما أنَّ الحقوق المدنية الفردية غير كافية في بعض الأحيان من أجل الاستيعاب العادل للاختلافات الجماعية، فإنَّ الحقوق السياسية الفردية تكون أحياناً غير كافية لتمثيل هذه الاختلافات بنزاهة. ووفق ما أشرت في الفصل الثاني، لا تزال المجموعات المختلفة ممثلة تمثيلاً ناقصاً وعلى نحو خطير في الهيئات التشريعية، على الرغم من عدم وجود أي قيود قانونية على الحقوق السياسية لأفرادها. فعلى سبيل المثال، يشكل الأميركيون من أصل أفريقي حوالي 4.12 في المائة من السكان في الولايات المتحدة الأميركية، لكنهم لا يحتفظون إلا بما نسبته 4.1 في المائة من مجموع المكاتب المنتخبة - أي كان لديهم تسعة من المكاتب، من التي ستكون على أساس وزنهم الديموغرافي (ما يسمّى «التمثيل الانتخابي النسبي» (Proportional Electoral Representa-tion). لكنهم في الحقيقة لم يحوزوا إلا على ما نسبته 8.0 في المائة من المكاتب المنتخبة، أو 10 في المائة من التمثيل الانتخابي النسبي. وفي كندا، تشكل الشعوب الأصليّة ما نسبته 5.3 في المائة من السكان، ولكنها لا تشغل سوى 1 في المائة من المقاعد في المجلس التشريعي الاتّحادي (Federal Legislature)، أو أكثر بقليل من ربع التمثيل الانتخابي النسبي.

فالتمثيل الناقص ليس مشكلة للأقليات العرقية والقومية والسلالية فحسب. على سبيل المثال، تشكل نسبة النساء في كندا أكثر من 50 في المائة من السكان، لكنهن لا يشغلن سوى 13 في المائة من المقاعد في المجلس التشريعي الاتّحادي، أو ربع تمثيلهن الانتخابي النسبي. (العديد من الديمقراطيات الغربية الأخرى أسوأ من ذلك في هذا الصدد). كما إنَّ ذوي الإعاقة والمحرومون اقتصادياً هم أيضاً ممثلون تمثيلاً أقل بكثير. والواقع أنَّ «الطبقة الوسطى هي شرط مسبق وأساسي للترشح للمكتب الرئيسي»[1]. ونتيجة لذلك، يرى كثير من الناس وفي جميع أنحاء الديمقراطيات الغربية، أنَّ العمليات الانتخابية والتشريعية «غير تمثيلية» (Unrepresentative)، بمعنى أنها لا تعكس تنوع السكان. وهو ما أدّى إلى زيادة الاهتمام بفكرة تخصيص عدد معين من المقاعد في الهيئة التشريعية لأعضاء الفئات المحرومة أو المهمشة.

في الولايات المتحدة الأميركية، اتّخذ التمثيل النسبي في المقام الأوّل من خلال «إعادة التقسيم المناطقي» - أي إعادة رسم حدود الدوائر الانتخابية من أجل إنشاء مناطق ذات أغلبية سوداء أو أغلبية من أصل إسباني. والحقيقة أنَّ ذوي البشرة السوداء يشكلون الأغلبية في منطقة

(1) انظر: Raymond Wolfinger, quoted in RCERPF 1991: i. 102. وبالنسبة للإحصاءات عن التمثيل (دون المستوى) للسود والإسبانيين في الولايات المتحدة الأميركية، انظر: C. Davidson 1992: 46. للحصول على إحصاءات عن تمثيل الفئات الاجتماعية في كندا، انظر: RCERPF 1991: 93-6 and 192.

معينة لا يضمن فيها انتخاب ممثل أسود، ولكن هذا هو الاتّجاه الواضح الذي وجدناه. بيد أنَّ هذه الآلية محدودة للغاية للتغلب على نقص التمثيل، لأنْ تقنيات رسم الحدود لا تعمل بالنسبة للمجموعات المنتشرة في المناطق. وحتّى بالنسبة للأميركيين الذين هم من أصل أفريقي، كان إعادة تقسيم الدوائر أكثر فائدة منه في الجنوب، حيث كان السود متمركزين تاريخياً. ولكن ينتشر ذوي البشرة السوداء بشكل متزايد في جميع أنحاء الولايات المتحدة الأميركية، وغالباً ما لا توجد طريقة لإعادة رسم الحدود من أجل إنشاء مناطق ذات أغلبية سوداء[2].

هناك اقتراحات لأشكال أوسع نطاقاً من التمثيل الجماعي. في كندا، على سبيل المثال، قدم البعض عدداً من التوصيات لضمان التمثيل أثناء الجولة الأخيرة من المفاوضات الدستورية. كان إصلاح مجلس الشيوخ الكندي هدفاً لعقود، ويرجع ذلك جزئياً إلى كونه لا يزال هيئة غير منتخبة. وفي السنوات الأخيرة، تركزت مقترحات الإصلاح بصورة متزايدة، ليس على انتخاب أعضاء مجلس الشيوخ فحسب، بل أيضاً على انتخاب أعضاء مجلس الشيوخ من المجموعات الممثلة تمثيلاً ناقصاً. إذ أوصت لجنة العمل الوطنية (The National Action Committee) المعنية بمركز المرأة (أقوى جماعات ضغط نسائية في كندا) بتخصيص 50 في المائة من مقاعد مجلس الشيوخ للنساء، وضمان التمثيل النسبي للأقليات العرقية أيضاً؛ وأوصت الرابطة الفرنكوفونية في ألبرتا (Francophone Association of Alberta) بأنّ يمثل على الأقل، أحد أعضاء مجلس الشيوخ المنتخبين الستة لكلّ مقاطعة، الأقلية الرسمية في تلك المقاطعة؛ وقد دعت مختلف اللجان الحكومية إلى إقامة مناطق للسكان الأصليين فقط، حيث لم تتوقّف هذه الدعوة في مجلس الشيوخ (Senate) فحسب، ولكن أيضاً تناولها مجلس العموم[3] (House of Commons).

قد لا تعتبر هذه الأنواع من المقترحات فريدة من نوعها بالنسبة لكندا، فهناك بالفعل أشكال معينة من التمثيل الجماعي في العديد من البلدان[4]. وعليه، سوف يستكشف هذا الفصل فكرة «التمثيل الجماعي» (Group Representation)، وكيفية ارتباطه بالسمات المختلفة لنظام الديمقراطية التمثيلية (Representative Democracy) القائم. سأجادل بالقول، بأنَّ تمثيل المجموعة لا يكون بطبيعته غير ليبرالي أو غير ديمقراطي، بل هو في الواقع متسق مع العديد من سمات نُظمنا القائمة على التمثيل (القسم الأوّل). علاوة على ذلك، هناك بعض الظروف التي

(2) من الواضح أنَّ هذا يتوقف على حجم الانتخابات. فمن الأسهل إنشاء أجنحة ذات أغلبية سوداء في الانتخابات المحلية بدلاً من إنشاء منطقة الكونغرس ذات الأغلبية السوداء في الانتخابات الاتّحادية.

(3) سأناقش هذه المقترحات بمزيد من التعمّق في: Kymlicka 1993a.

(4) يمثل تمثيل المجموعات سمة أساسية للديمقراطيات التوافقية، مثل هولندا وبلجيكا (انظر: Lijphart 1984; 1991). وهناك أيضاً حالات تمثيل جماعي للشعوب الأصليّة في مختلف الديمقراطيات الغربية (مثل نيوزيلندا والدول الإسكندنافية). هناك العديد من الحالات الأخرى لتمثيل المجموعات في جميع أنحاء العالم (ماليزيا والهند ولبنان).

يكون فيها تمثيل المجموعات مناسباً بوجه خاص (القسم الثاني). ومع ذلك، هناك أيضاً عدد من الصعوبات التي تواجه المقترحات المتعلّقة بتمثيل المجموعات التي لا يزال يتعين علينا معالجتها بشكل صحيح (القسم الثالث).

لقد جادل البعض مناقشاً، بأنّه في ظلّ التمثيل الحالي يمكننا التغلّب على وضعيته من دون اللجوء إلى فكرة التمثيل المضمون. على سبيل المثال، يمكن جعل الأحزاب السياسية أكثر شمولية، عن طريق الحدّ من الحواجز التي تمنع الأقليات السلالية والعرقية، والنساء، أو الفقراء من أنْ يصبحوا مرشحين أو زعماء أحزاب. وتشمل الخيارات هنا تغطية نفقات حملات الترشيح، والتمويل العام لنفقات حملة الترشيح، إما مباشرة أو من خلال الاقتطاعات الضريبية لمساهمات الحملات؛ وإنشاء لجان بحث رسمية داخل كلّ طرف للمساعدة في تحديد وترشيح المرشحين المحتملين من الفئات المحرومة؛ وتوفير حتّى الحوافز المالية للأحزاب التي ترشح أو تنتخب أعضاء من الفئات المحرومة، وما إلى ذلك[5].

هناك طريقة أخرى لإصلاح العملية، وهي اعتماد شكل من أشكال التمثيل النسبي الذي ارتبط في بعض البلدان بمزيد من الشمولية للمرشحين. وبموجب نظام الانتخابات الفردية التي جرت في الماضي في معظم البلدان الأنجلو - أميركية، يمكن لجمعية الدوائر الانتخابية المحلية لكلّ حزب أنْ ترشح مرشحاً واحداً فقط. وبالتالي، فإنَّ حملات الترشيح هي حملات صفرية - اختيار أسود (أو امرأة) يعني رفض أبيض أو رجل). في حين أنَّ التمثيل النسبي، على النقيض من ذلك، يسمح ويشجع «موازنة التذاكر» (Ticket-Balancing) - أي التأكّد من أنَّ قائمة الأحزاب تضم كلًا من ذوي البشرة البيضاء والسوداء، والرجال والنساء، والشعوب الأصليّة والمهاجرين. إضافة إلى ذلك، يجعل التمثيل النسبي التمثيل الناقص في عملية الترشيح، أكثر وضوحاً وخضوعاً للمساءلة. وبموجب النظام المكون من عضو واحد، نجد إذا اختارت تسعة من أصل عشرة دوائر انتخابية رجلاً أبيض، يبدو أنّ النتيجة غير مقصودة لعشرة قرارات مستقلة، حيث لم يكن أي منها بالضرورة تمييزياً أو استبعادياً عن قصد. ولكن إذا قدم أحد الأطراف قائمة بعشرة أشخاص للانتخاب بموجب التمثيل النسبي مع امرأة واحدة أو شخص واحد ملون، فإنَّ قراره بعدم إدخال قائمة أكثر تمثيلاً للمرشحين هو أمر متعمد بوضوح. ولهذه الأسباب ولأسباب

(5) ناقشنا هذه الخيارات في: Megyery 1991a; 1991b و93-121 :RCERPF 1991. وبطبيعة الحال، يواجه بعض أعضاء الفئات المحرومة حواجز، ليس فقط في طلب الترشيح أو الانتخاب، بل ببساطة في التصويت. تشمل خيارات تحسين تسجيل الناخبين استخدام اللغات غير الرسمية في بطاقات الاقتراع، واستخدام العدادين الذين يتكلمون لغات غير رسمية، وقوائم الناخبين الدائمين، وزيادة توعية الناخبين، واستخدام وسائل الإعلام البديلة للإعلان عن الانتخابات، وما إلى ذلك.

أخرى، يرجح أنْ يؤدي التمثيل النسبي إلى سلطة تشريعية أكثر تمثيلاً من نظام العضو الواحد، أو النظام السابق[6].

يعتقد كثير من الناس أنَّ هذه التدابير الرامية إلى تصحيح النقص في تمثيل مختلف الفئات، ينبغي أنْ تجرب أوّلاً، وفقط إذا ثبت عدم نجاحها (أو إذا كانت تعمل ببطء شديد) ينبغي تجربة التمثيل الجماعي. غير أنَّ هذه التدابير قد حاولت تطبيقها بعض البلدان، ووجدت أنها لازمة، ومن غير المرجح أنْ تختفي الطلبات المتعلّقة بتمثيل المجموعات (L. Young 1994). لذلك من المهم النظر في ماهية أدوار تمثيل المجموعة التي يمكن أنْ تلعبها ضمن النظرية الديمقراطية الليبرالية.

1. ما الجديد في تمثيل المجموعة؟

يعتقد بعض الناس أنَّ التمثيل الجماعي هو خروج جذري عن المفاهيم القائمة على الديمقراطية التمثيلية التي تهدد بتقويض المعايير الديمقراطية الليبرالية المعززة للحقوق الفردية والمواطنة المسؤولة. ويعتقد آخرون أنَّ التمثيل الجماعي هو، امتداد منطقي للمبادئ والآليات القائمة للتمثيل، ويتسق مع السمات الأوسع للثقافة السياسية الليبرالية الديمقراطية. ولعل هناك قدر معين من الحقيقة في كلا الرأيين. فمن ناحية، يمثل التمثيل الجماعي خروجاً جذرياً عن نظام الدوائر الفردية المحددة جغرافياً والمستخدمة في العديد من الديمقراطيات الأنجلو- أميركية. وهي تشكل تحدّياً عميقاً لمفهومنا التقليدي للتمثيل الذي سأناقشه في القسم التالي.

ولكن من الصحيح أيضاً القول، أنَّ التمثيل الجماعي مستمر مع بعض السمات الطويلة الأمد للعملية الانتخابية. على سبيل المثال، يمكن اعتبار تمثيل المجموعات ما هو إلا امتداد للممارسة التي طال أمدها في العديد من البلدان، التي منها رسم حدود الدوائر المحلية بحيث تتوافق مع «المجتمعات ذات الاهتمام». وفي حين يفترض أنْ تكون الدوائر الانتخابية متساوية تقريباً، فإنها لا تهدف إلى أنْ تكون مجموعات عشوائية تتألف من عدد متساو من المواطنين. وبدلاً من ذلك، يتم رسم حدود الدوائر الانتخابية إلى أقصى حدّ ممكن بطريقة تجعل الناس داخل الدائرة يتشاركون مصالح معينة - الاقتصادية، والعرقية، والدينية، والبيئية، والتاريخية، أو غيرها - التي ستمثل بعد ذلك في الهيئة التشريعية. ففي كلّ من الولايات المتحدة الأميركية وكندا، على سبيل المثال، تمّ رسم حدود المقاطعة بحيث أنشأت في الغالب مناطق ريفية. بحيث قد لا تسمح المصالح الريفية والزراعية في مجتمع متزايد التحضّر.

إنَّ استخدام هذه الممارسة لخلق الرمال السوداء في الولايات المتحدة الأميركية هو أمرٌ حديث

(6) للاطّلاع على مناقشة ممتازة لتأثير العلاقات العامة على تمثيل المرأة التي ترد من خلالها النقاط الواردة في هذه الفقرة، انظر: L. Young 1994.

نسبياً، منذ قانون حقوق التصويت لعام 1965 (Voting Rights Act of 1965). على أية حال، سرعان ما أصبح هذا الأمر يعتبر أفضل ما معروف، والأكثر إثارة للجدل، باعتباره مثال على رسم الحدود لتتوافق مع «المجتمعات ذات الاهتمام». وهو أمر مثير للجدل بشكل خاص عندما يكون للمقاطعات المنقحة عطاء من شكل غير عادي. فقد شملت إحدى الحالات الأخيرة في ولاية كارولينا الشمالية إنشاء منطقة شبيهة بالأفعى طولها 160 ميلاً، ولكن بأقل من ميل وعلى نطاق واسع، بعد الطريق السريع بين الولايات، لأن هناك العديد من السود قد استقروا بجانبهم[7].

تعزى الطبيعة المثيرة للجدل لهذه الحدود الملتوية جزئياً إلى، أنها غالباً ما تشبه الطريقة التي استخدمها السياسيون البيض في الجنوب لتحديد الحدود الجغرافية لمنع مناطق الأغلبية السوداء. كما أنها أيضاً تعبر عن رسم حدود في أشكال غريبة جداً. وبطبيعة الحال، إنَّ المقصود من إعادة تقسيم الدوائر الانتخابية في الآونة الأخيرة ما هو إلا تصحيح التمثيل الناقص، في حين أنَّ القصد من التزوير القديم هو خلق وضعف التمثيل الأسود في المجتمع المركب. ولكن فكرة «الوعي العرقي أو السلالي» (Race-Conscious) لا يزال مشكوك بأمره في العديد من عقول الأميركيين. وفي الواقع، كان قرار المحكمة العليا مؤخراً في قضية شاو ضد رينو (Shaw V. Reno 1993) التي قضى حكمها بأنها، سوف تكون حذرة جداً من أي إعادة تقسيم تنطوي على «فصل» الأجناس لأغراض التصويت، لأنها تخشى أنْ يؤدي ذلك إلى تقوية القوالب النمطية العنصرية ومواجهة الصراع العنصري.

ومع ذلك، فمن المهم أنْ نتذكر أنَّ العديد من الآخرين، لم يكونوا مثيرين للجدل، الذين منهم أمثلة على رسم الحدود لتتوافق مع «مجتمعات ذات الاهتمام»، مثل المزارعين والعمال، والمجموعات المهاجرة، والطوائف الدينية. ولم تصبح هذه الممارسة إلا مصدراً، لأنَّ هذه الممارسة تكون متاحة من حيث المبدأ للجميع باستثناء السود، وهي واحدة من أكثر المجموعات تمثيلاً ناقصاً في الولايات المتحدة الأميركية. وسيكون من المفارقات القول بأنَّه، نظراً لوجود تاريخ من التمييز العنصري والتحيّز، فإنَّ المجموعة التي عانت كثيراً من هذا التمييز ستمنح أقل فرصة للاستفادة من إعادة تقسيمه[8].

(7) قد لاحظ أحد الناقدين أنه «إذا قادت الطريق السريع بين الدولتين مع فتح بابي السيارة، فستقتل معظم الناس في المنطقة»، اقتبس من 821 ، (1993) Shaw v. Reno 113 S. Ct2816. فقد تمّ الطعن في خطّة إعادة تقسيم الدوائر في المحاكم، وقضت المحكمة العليا بأنَّ الأمر كان في البداية إنكاراً غير دستوري لشروط الحماية المتساوية. سأناقش هذا الحكم لاحقاً في هذا الفصل.

(8) قد يكون هذا في الواقع نتيجة حكم المحكمة العليا في شو (Shaw) ضدّ رينو (Reno)، كما أشار القاضي بلاكمون (Blackmun) في المعارضة. إنَّ أثر هذا الحكم على إعادة تقسيم الدوائر غير واضح. حيث شددت المحكمة مراراً على الشكل الغريب لمنطقة الأغلبية السوداء في ولاية نورث كارولينا، وقد لا ينطبق الحكم إلا على هذه الحالات. غير أنَّ السبب الرئيسي الذي جعل المحكمة تركز على هذا الشكل هو، أنها تقدّم دليلاً واضحاً على

في كندا، نجد أنَّ ممارسة تعزيز تمثيل هذه المجتمعات التي هي موضع الاهتمام، مقبولة على نطاق واسع؛ وهي مطلوبة بموجب قانون إعادة تنظيم الحدود الانتخابية لعام 1964 (Elector-al Boundaries Readjustment Act)، وقانون التمثيل لعام 1985 (Representation Act)، وقد أكدّت ذلك لجنة الملكية التي تعتبر حديثة الإنشاء، وتهتم خاصة بإصلاح الانتخابات: عندما يتم تشتت مجتمع مصالح عبر دائرتين أو أكثر، فإنَّ قدرة الناخبين على تعزيز مصلحتهم الجماعية تتضاءل تبعاً لذلك. وبالمثل يقلص حافزهم على المشاركة، لأنَّ النتيجة لها صلة أقل بمجتمعهم موضع الاهتمام. وعندما يحدث ذلك، خاصة إذا كان يمكن تجنبه، فإنَّ شرعية النظام الانتخابي تقوض (RCERPF 1991: 149; cf. Spitz 1984: 48-50).

في هذه الفقرة، تضع اللجنة في اعتبارها المجتمعات المحلية التي تتركّز على الصعيد الإقليمي، وكما أشرت سابقاً، فإنَّ تقنيات رسم الحدود لا تعمل إلا لمثل هذه المجموعات. ولكن يبدو أنَّ حجة اللجنة تنطبق بالتساوي على المجتمعات غير الإقليمية ذات الأهمية. فإذا كان ينبغي اتّخاذ تدابير خاصة لضمان تمثيل المجتمعات المحلية المنتشرة عبر دائرتين انتخابيتين، فلماذا لا تتخذ تدابير لضمان تمثيل المجتمعات ذات الاهتمام المنتشرة في جميع أنحاء البلد، مثل النساء والمعوقين والأقليات العرقية أو الفقراء؟ إذا كان المفهوم الأوّل يعزز التمثيل الفعال، وزيادة المشاركة، والشرعية الانتخابية، فلماذا لا ينطبق على الأخير[9]؟

يُظهر الالتزام بتمثيل المجتمعات ذات الاهتمام، أنَّ السياسة في الولايات المتحدة الأميركية وكندا لم تستند أبداً إلى مفهوم فردي بحت للامتياز أو التمثيل. فمن وجهة نظر مذهب الفردية السياسي، أنَّ كلّ ما يهم هو، أنَّ الأفراد لديهم صوت متساوٍ داخل الدوائر الانتخابية المتساوية. وهذا كلّ ما هو مطلوب للوفاء بمبدأ، أنَّ لكلّ فرد حقّ متساو في التصويت، وينبغي أنْ تكون مسألة الاختلافات هي كيفية رسم هذه الحدود ما دامت الدوائر الانتخابية متساوية في الحجم. ولكن هذا الأمر قد يتجاهل حقيقة أنَّ الناس يصوتون كأعضاء في المجتمعات ذات الاهتمام، ويرغبون في أنْ تكون ممثلة على هذا الأساس. لذا وفق ما وضعته اللجنة الملكية (Royal Com-mission)، لا الحقّ بالانتخابات ولا التمثيل هما مجرد ظاهرة فردية، فكلاهما يُعبر عنه أيضاً من خلال الوظائف الجماعية أو المجتمعية. ويستند المنظور الفردي إلى فهم جزئي وغير كامل

أنَّ القصد هو إنشاء منطقة ذات أغلبية سوداء (وهي حقيقة لم ينكرها أحد). ويبدو بعد ذلك أنه حتّى إعادة تقسيم الدوائر التي تشترك فيها مناطق ذات أغلبية سوداء بشكل منتظم قد تكون الآن مشكوك فيها، إذا كان هناك دليل على أنَّ إعادة تقسيم الدوائر سيكون بطريقة «عرقية - واعية». (وهناك دائماً تقريباً مثل هذا الدليل، لأنَّ هذه الممارسة هي مفتوحة جداً بموجب قانون حقوق التصويت).

(9) تقول باينز (Baines) إنَّ مبدأ ضمان تمثيل «المجتمعات ذات المصلحة» ينبغي أنْ يمتد إلى النساء (Baines 1992: 56). ونظرت اللجنة فيما إذا كان ينبغي توسيع نطاق مبدأ التمثيل الجماعي للمجتمعات غير الإقليمية التي تهتم بها، ولكنها رفضتها (RCERPF 1991:172). سأناقش سبب اللجنة في: Kymlicka 1993a: 84-5.

للعملية الانتخابية والتمثيل. وفي حالة تعزيز المثل الأعلى للأصوات ذات الوزن المماثل، نجدها تعزز الحقّ الدستوري الحاسم ولكن عند تجاهل البعد المجتمعي، فإنَّ هذا المنظور سيكون غير واقعي في أحسن الأحوال؛ وفي أسوأ الأحوال يتجاهل الادّعاءات المشروعة لمجموعات الأقليات (RCERPF 1991: 152-3).

ويمكن القول بأنَّ المنطق الكامن وراء هذه الممارسات يمكن أنْ يمتد للدفاع عن مبدأ تمثيل المجموعات (غير الإقليمية). إنَّ المطالب بتمثيل المجموعات من خلال الفئات المحرومة، يمكن اعتبارها امتداداً لمبدأ التمثيل الخاص لمجلس الشيوخ في المناطق الأصغر. مجلس الشيوخ الأميركي، لا يختلف عن مجلس الشيوخ الأسترالي، كلاهما يعطي كلّ ولاية عدداً متساوياً من أعضاء مجلس الشيوخ بغض النظر عن حجم ونوع سكانها. في حين أنَّ مجلس الشيوخ الكندي، يمنح حالياً المقاطعات الأكبر، عدداً أكبر من المقاعد تمشياً مع مبدأ تمثيل السكان، وسعى الكثير من الكنديين إلى اعتماد النموذج الأميركي في كندا، لضمان التمثيل الفعال للمقاطعات الأصغر التي يمكن إهمالها في مجلس العموم.

إذا كانت هناك حاجة من قبل المناطق المحرومة أو المهمشة إلى تمثيل خاص لمجلس الشيوخ، فلماذا لا توجد مجموعات محرومة أو مهمشة مثل الأقليات العرقية أو النساء أو الفقراء؟ تفترض حجة التمثيل الإقليمي الخاص في مجلس الشيوخ، أنَّ التنوّع الاقتصادي والثقافي الكبير بين المناطق قد يؤدي إلى مصالح مختلفة ومتضاربة أحياناً؛ وأنَّ مصالح المناطق الأصغر حجماً أو الأفقر قد لا تكون ممثلة بصورة فعالة في ظلّ نظام حكم الأغلبية البحتة؛ وأنَّ حكم الأغلبية هو مشروع فقط «في مجموعة من الهياكل الحكومية التي تضمن حساسية كافية لشواغل الأقليات»[10]. ولكن

---

(10) انظر: Canada West Foundation 1981: 9. من المهم التمييز بين هذه الحجة من أجل تحسين تمثيل المناطق، استناداً إلى الحساسية تجاه مصالح الأقليات، ومن الحجة المنفصلة التي مفادها، ينبغي على أعضاء مجلس الشيوخ أنْ يمثلوا المقاطعات لأنَّ مجلس الشيوخ في نظام اتّحادي يمثل مصالح حكومات المقاطعات. وقد تمّ النظر في هذه الحجة ورفضت في كلّ من الولايات المتحدة وكندا. إنَّ أعضاء مجلس الشيوخ ليسوا مندوبي الولاية أو حكومة المقاطعة الذين اختاروا للدفاع عن حقوق وسلطات حكومات الولايات/ المقاطعات، بل يعملون كممثلين للشعب في الحكومة الاتّحادية. وفيما يتعلق بالتمييز بين هاتين الحجتين، انظر: Special Joint Committee 1992: 41-2. إنَّ الفكرة القائلة بأنّه قد يتم تجاهل مجموعات معينة في عملية صنع القرار في الأغلبية، وبالتالي فهي تحتاج إلى تمثيل خاص، وهي الأساس التاريخي للدائرة التشريعية الثانية الموجودة في العديد من البلدان (مثل مجلس الشيوخ في كندا والولايات المتحدة، ومجلس اللوردات في بريطانيا). فمن الناحية التاريخية، كانت هذه الغرف الثانية تستخدم في كثير من الأحيان لضمان تمثيل أقلية متميزة. على سبيل المثال، يضمن مجلس اللوردات البريطاني التمثيل للأرستقراطية وكنيسة إنجلترا، في حين أنَّ مجلس الشيوخ الكندي أُنشئ أصلاً لحماية رجال الملكية. حيث تستخدم الدوائر الثانية أيضاً لضمان التمثيل غير المتناسب للمناطق الصغيرة. كما يلاحظ جين جينسن (Jane Jenson)، هناك العديد من «طرق التمثيل» في الديمقراطيات الغربية، والعديد من هذه المسارات كانت قائمة على المجموعات، سواء كانت هذه المجموعة إقليمية أو دينية أو فئة، وما إلى ذلك (Jenson 1995). ويطالب المؤيدون المعاصرون لتمثيل المجموعات ببساطة بأنَّ تستخدم هذه الاستراتيجية لحماية أولئك الذين يحتاجون إليها حقاً - أي. الأقليات المحرومة، وليس المحظوظة.

كلّ من هذه المطالبات يمكن أيضاً أنْ تكون لمختلف الفئات الاجتماعية؛ فالظروف والتجارب المتنوعة للرجل والمرأة، والناطقون باللغة الإنجليزية، والإسبان والبيض والسود والمهاجرون، والشعوب الأصليّة والقادرون على العمل، والمعوقون والأغنياء والفقراء، كلها تؤدي إلى مصالح مختلفة ومتضاربة أحياناً؛ وقد لا تكون مصالح المجموعات الأصغر حجماً أو الأفقر، ممثلة في نظام حكم الأغلبية. فلماذا إذن لا يتم تطوير هياكل تمثيلية من شأنها أنْ تضمن حساسية كافية لمصالح هذه الأقليات؟

ثمّ، هناك جوانب هامة من الحياة السياسية في الولايات المتحدة الأميركية وكندا تقدّم بعض الدعم لفكرة التمثيل الجماعي. وبطبيعة الحال، نجد أنَّ هذا التمثيل الجماعي من الصعب أنْ يحلّ هذه المسألة. وعلى الرغم من كلّ ذلك، فإنَّ ممارسة رسم الحدود لتمثيل المجتمعات المحلية موضع الاهتمام كانت مثيرة للجدل، لا سيّما بالنسبة للجماعات العرقية، مثلما هو الحال في ممارسة إعطاء عدد متساوٍ من مقاعد مجلس الشيوخ لكلّ ولاية أو مقاطعة[11]. وعليه، بدلًا من توسيع نطاق منطق هذه الممارسات ليشمل تمثيل المجموعات الاجتماعية غير الإقليمية، يفضل بعض الناس تقليص هذه الممارسات والتشبث بنموذج أكثر فردية للعملية الانتخابية لا يجعل هناك أي وجود للاستيعاب أو أي مجموعة عند أي مستوى ما.

2. لماذا تمثيل المجموعة؟

من أجل تقييم مزايا التمثيل الجماعي، فإننا بحاجة إلى الرجوع إلى الوراء، والنظر بعناية أكبر في فكرة التمثيل. الفكرة القائلة بأنَّ النظام السياسي القائم «غير تمثيلي» هي فكرة شائعة، ولكن فكرة التمثيل الكامنة وراءها نادراً ما يتم استكشافها بعمق. في حين أنَّ رجال الطبقة الوسطى البيض الذين يسيطرون على السياسة في معظم الديمقراطيات الغربية هم ليسوا ممثلين عن تمثيلهم الجغرافي، وأنّهم الممثلون المنتخبون للسكان عموماً، وغالباً ما يحصلون على دعم انتخابي واسع النطاق من الأقليات والمجموعات المحرومة. وبالتالي، فإنَّ الادّعاء بأنَّ جماعات الأقليات غير ممثلة تمثيلاً كاملاً في الهيئة التشريعية، يبدو أنه أمرٌ مفترض مسبقاً، حيثُ إنَّ الأشخاص لا يمكنهم أنْ يكونوا «ممثلين» إلا من جانب شخص يتقاسم جنسهم أو صفتهم أو مهنتهم أو أصلهم العرقي أو لغتهم، وما إلى ذلك.

يسمّى هذا أحياناً فكرة «تمثيل المرآة» (Mirror Representation) - أي أنَّ السلطة التشريعية

(11) في الواقع، المحكمة العليا في الولايات المتحدة، بعد أنْ أصرتّ على أنَّ المؤسسات التي تزن الأصوات بشكل مختلف محظور بموجب الدستور (Lucas v. 44th Attorney General of Colorado 377 US 713 [1964])، واجهت حقيقة أنَّ مجلس الشيوخ الأميركي نفسه ينتهك هذا المبدأ. واعترفت المحكمة بذلك، وضمنت ضمّناً، أنَّ مجلس الشيوخ سوف يلغي كمّاً من المواد غير الدستورية لأنها ليست في حدّ ذاتها جزءاً من الدستور.

يقال أنها ممثلة بعامة الناس، إذا كانت تعكس الخصائص العرقية أو الجنسانية أو الطبقية للجمهور (Birch 1964: 16; Pitkin 1967: ch. 4). أو، بطريقة أخرى، تمثل مجموعة من المواطنين في مجلس تشريعي، إذا كان واحد أو أكثر من أعضاء الجمعية هم نفس النوع من الناس باعتبارهم مواطنين. وهذا يتناقض مع الفكرة الأكثر دراية في النظرية الديمقراطية التي تحدّد التمثيل من حيث الإجراء الذي يتم من خلاله انتخاب أصحاب المكاتب، بدلاً من صفاتهم الشخصية. وبناءاً على هذا الرأي التقليدي، يتم تمثيل مجموعة من المواطنين في المجلس التشريعي، إذا شاركوا في انتخاب عضو أو أكثر من أعضاء الجمعية، حتّى لو كان الأعضاء المنتخبون مختلفين جداً في سماتهم الشخصية.

إذن، لماذا هي الخصائص الشخصية للممثلين في غاية الأهمية؟ قد لا يثير الدهشة إلا القليل من الكتابة عن المفاهيم المتنافسة للتمثيل التي ترتكز عليها المقترحات الأخيرة المتعلّقة بتمثيل المجموعات. ومع ذلك، هناك عدد من الأسباب التي قد تجعل الخصائص الشخصية مهمة. حيث يرى بعض المعلقين أنه، يجب على الناس أنْ يتقاسموا بعض الخبرات أو الخصائص من أجل فهم احتياجات ومصالح بعضهم البعض. ووفق هذا الرأي، فإنَّ الرجل الأبيض هو ببساطة، لا يمكن أنْ يعرف ما هو الأمر الذي في مصلحة امرأة ما أو رجل أسود ما: «ليس هناك أي قدر من الفكر أو التعاطف، مهما كان حذراً أو صادقاً، يمكن أنْ يقفز من خلاله حواجز الخبرة» (A. Phillips 1994: 76).

هناك حجة أخرى تقول، حتّى لو كان الرجال البيض يمكن أنْ يفهموا مصالح النساء والسود، فلا يمكن الوثوق بها لتعزيز تلك المصالح. على سبيل المثال، تقول كريستين بويل (Chris-tine Boyle) نظراً لأنَّ مصالح الرجال تختلف عن النساء من حيث الدخل والتمييز والحقوق القانونية ورعاية الأطفال، فـ «يبدو من المعقول أنْ نستنتج أنه من المستحيل أنْ يمثل الرجال النساء». السبب ليس بالضرورة أنَّ الرجال لا يفهمون مصالح المرأة، ولكن بدلاً من ذلك نجد، «في مرحلة ما يشعر أعضاء مجموعة واحدة بأنَّ شخصاً ينتمي إلى مجموعة أخرى لديه مثل هذا التضارب في المصالح الذي يعتبر فيه التمثيل مستحيل، أو على الأقل من غير المرجح» (Boyle 1983: 797–8; cf. Minow 1991: 286).

أولاً: مما لا شكّ فيه أنَّ هناك بعض الحقيقة لكلتا الحجتين - هي حدود تصل إلى الحدّ الذي يمكننا أنْ نضع أنفسنا في أحذية الآخرين، حتّى لو كنا نحاول مخلصين للقيام بذلك، وحدود الوصول إلى الحدّ الذي يحاول معظم الناس بصدق للقيام بذلك. ومع ذلك، فإنَّ فكرة تمثيل المرآة تعاني من عدد من العوائق، باعتبارها نظرية تمثيلية عامة وكاملة. (سأعتبر في وقت لاحق الفكرة الأكثر معقولية هي، إنَّ درجة من تمثيل المرآة قد يكون له ما يبرره في سياقات محددة، بدلاً من

كونها نظرية عامة للتمثيل). ومن أجل شيء واحد، الفكرة القائلة بأنَّ السلطة التشريعية ينبغي أنْ تعكس عامة السكان، تأخذنا إلى استنتاج منطقي يقودنا بعيداً عن السياسة الانتخابية تماماً، وباتّجاه اختيار الممثلين عن طريق القرعة أو أخذ العينات العشوائية. كما يلاحظ بيتكين (Pitkin)، إنَّ «الاختيار بالقرعة، أو وجود عينة عشوائية تسيطر عليها، سيكون من الأفضل احتساب إنتاج عالم مصغر لهيكل الشعب ككل» (Pitkin 1967: 73, quoting Alfred DeGrazia). والواقع أنَّ بعض المنظرين قد اقترحوا هذا (Burnham 1985)، على الرغم من أنَّ معظم الناس، بما في ذلك معظم مؤيدي التمثيل الجماعي، سيعتبرون هذا التخلّي عن المبدأ الديمقراطي الذي مفاده أنَّ الممثلين ينبغي أنْ يؤذن لهم من قبل الجمهور، وأنْ يكونوا مسؤولين أمامهم. ومع ذلك، وكما سأشير أدناه، لا يزال من غير الواضح كيفية حلّ النزاع بين تمثيل المرآة والمساءلة الديمقراطية.

ثانياً: إنَّ الادّعاء بأنَّ البيض لا يمكن أنْ يفهموا احتياجات السود، أو أنَّ الرجال لا يستطيعون فهم احتياجات المرأة، يمكن أنْ يصبح ذريعة للرجال البيض، ولكن ليس في محاولة لفهم أو تمثيل احتياجات الآخرين. وحقاً إنَّ بعض المعلقين يقولون إنَّ هذا حدث في نيوزيلندا، حيث يضمن الماوريون مقاعد في البرلمان. وقد قيل إنَّ غير الماوريين قد فسروا ذلك على أنه يعفيهم من أي مسؤولية بالاهتمام بشؤون الماوري (Fleras 1985: 566; Gibbins 1991: 171; Mulgan 1989: 139-41). فكما يقول مينو (Minow)، إنَّ الافتراض بأنَّ الناس لا يستطيعون التعاطف عبر خطوط الاختلاف «يمكن أنْ تصبح نبوءة تحقق ذاتها» (Minow 1991: 293)، لا سيما إذا كان الافتراض مجسداً في القواعد والتوقّعات المؤسسية.

ثالثاً: إنَّ الادّعاء بأنَّ الرجل لا يستطيع أنْ يفهم مصالح المرأة قد يقطع كلا الاتّجاهين. وهذا يعني ضمناً أنَّ المرأة لا تستطيع أنْ تفهم الرجل وبالتالي هي من يمثله. وبطبيعة الحال، قد يعتقد كثير من الرجال صحة هذا الأمر. ولكن التأثير غير الجذاب هو، أنَّ الناس لا يستطيعون سوى التحدث عن مجموعتهم الخاصة. لذا، فإنَّ بعض مؤيدي التمثيل الجماعي يؤمنون بهذه النتيجة. ووفقاً لباينز (Baines)، «إذا كانت الحقيقة معروفة، النساء [لا] يهتمن بشكل خاص في تمثيل الرجال» (Baines 1992: 56). ومع ذلك، فإنَّ معظم مؤيدي التمثيل الجماعي، لا يفضلون «نوع السياسة التي انتخب فيها الناس، فقط للتحدث عن هويتهم الجماعية أو مصالحهم» (A. Phillips 1992: 85).

هذه الاعتراضات لا يمكنها أنْ تثبت، أنَّ أعضاء مجموعة واحدة يمكنهم في الواقع فهم وضع المجموعات الخاص، وبالتالي تمثل مصالح أعضاء المجموعات الأخرى الذين لديهم تجارب مختلفة أو خصائص مختلفة. ولكن، إنَّ الحجة القائلة بأنَّ أعضاء مجموعة ما لا يستطيعون فهم مصالح المجموعات الأخرى، إذا ما قبلت، يبدو أنها تقوض إمكانية تمثيل المجموعات أيضاً.

وذلك لأنه ينطبق بالتأكيد داخل المجموعات وكذلك بينها، حيث كلّ مجموعة لها مجموعات فرعية، مع خبراتها المميزة وخصائصها. فإذا كان الرجال لا يستطيعون تمثيل المرأة، فهل يمكن للنساء البيض أنْ يمثلن نساء من اللون الآخر؟ وفي إطار فئة النساء، هل يمكن للمرأة الآسيوية أنْ تمثل المرأة الأفريقية الكاريبية؟ هل يمكن للنساء الآسيويات القادرات على العمل، اللائي هن متباينات الجنس (Heterosexual) من الطبقة المتوسطة أنْ يمثلن نساء آسيويات فقيرات أو معوقات أو مثليات؟ وإذا أخذنا في الاعتبار هذا الاستنتاج، فإنَّ مبدأ تمثيل المرآة يبدو أنه يقوض إمكانية التمثيل ذاته. فإذاً «ليس هناك قدر من التفكير أو التعاطف، مهما كنت حذراً أو صادقاً، هل يمكن أنْ تقفز الحواجز الخبرة، ثمّ كيف يمكن لأي شخص أنْ يمثل أي شخص آخر»[12]؟

قد توحي هذه الصعوبات بأنَّ فكرة تمثيل المرآة ينبغي تجنبها باعتبارها نظرية عامة للتمثيل. فبلا شكّ أنَّ هناك حدوداً لمدى قدرة الناس على «القفز على عوائق الخبرة» ورغبتهم في ذلك. ولكن الحلّ ليس قبول تلك القيود، بل علينا أنْ نقاتل ضدهم من أجل خلق ثقافة سياسية، يكون فيها الناس أكثر قدرة وأكثر استعداداً لوضع أنفسهم في أحذية الآخرين، والفهم حقاً (وبالتالي تصبح قادرة على تمثيل) لاحتياجاتهم ومصالحهم. إنَّ ذلك ليس عملاً سهلاً - قد يتطلب إدخال تغييرات على نظامنا التعليمي، وعلى تصوير وسائل الإعلام للمجموعات المختلفة، والعملية السياسية، لجعلها أكثر من كونها نظاماً لـ «الديمقراطية التداولية» (De-liberative Democracy)، ولا يزال هناك ما يضمن عدم تفهم أعضاء إحدى المجموعات لاحتياجات الأخرى. ولعل هذا هو ما يسمّى بـ «تحدي التعاطف»[13] (Challenge of Em-pathy). ولكن التخلّي عن إمكانية التمثيل عبر المجموعات، يعني التخلّي عن إمكانية وجود مجتمع يلتزم فيه المواطنون بمعالجة احتياجات بعضهم البعض وتقاسم مصير مع بعضهم البعض.

في الواقع، هناك عدد قليل جداً من أنصار التمثيل الجماعي الذين يؤيدون فكرة تمثيل المرآة، باعتبارها نظرية عامة للتمثيل. وعوضاً عن ذلك، يتم الدفاع عن التمثيل الجماعي على أسس أكثر سياقية، باعتبارها آلية مناسبة لتمثيل مجموعات معينة في ظلّ ظروف معينة. وتتدرج هذه الحجج

(12) انظر: A. Phillips 1992: 85-9. See also Jones 1993. في السياق الأميركي، نشأت هذه المسألة فيما يتعلق بقدرة السود من الطبقة الوسطى على تمثيل السود «المحرومين حقاً» في المدينة الداخلية. حول هذا الموضوع، انظر: Reed 1988; Guinier 199lb.

(13) مصطلح «تحدي التعاطف» (Challenge of Empathy) يأتي من مناقشة مينو للنقاش بين «نقاد الفرق» الذين يشككون في إمكانية التمثيل عبر المجموعات، و «الدعاة التعاطف» الذين يصرون على أنَّ الناس يمكن التعاطف معهم عبر خطوط الاختلاف (Minow 1991: 284-9). على فكرة «الديمقراطية التداولية»، ودورها في مساعدة أعضاء مجتمع متنوع اجتماعياً لفهم بعضهم البعض، انظر: Cohen 1989. But see also I. Young 1993b; 1995، الذي يجادل بأنّ المفاهيم القائمة لـ «الديمقراطية التداولية» هي نفسها متحيزة ثقافياً، وتؤيد تلك الأنماط من الخطاب والحجج التي تميز الثقافة المهيمنة. وفيما يتعلق بالدور المحتمل للتمثيل الجماعي في تعزيز ديمقراطية أكثر تداولاً، انظر: Abrams 1988; Sunstein 1991; A. Phillips 1995: ch. 4.

السياقية المتعلّقة بتمثيل المجموعات في معسكرين رئيسيين هما: التمييز المنهجي (Systemic Discrimination) والحكم الذاتي.

غالباً ما يتم الدفاع عن حقوق التمثيل الجماعي، كاستجابة لبعض العوائق، أو العوائق النظامية في العملية السياسية، مما يجعل من المستحيل تمثيل آراء ومصالح المجموعة بشكل فعال. على سبيل المثال، يرى إيريس يونغ (Young Iris)، ينبغي أنْ تكون حقوق التمثيل الخاص ممتدة إلى «الجماعات المضطهدة» (Oppressed Groups) لأن:

في مجتمع تتمتع فيه بعض المجموعات بالامتيازات، بينما يتعرض البعض الآخر للاضطهاد، ومع الإصرار على أنْ يحتمي المواطنون وراء انتماءاتهم وخبراتهم الخاصة لاعتماد وجهة نظر عامة لا تؤدي إلا إلى تعزيز الامتياز؛ ولمنظور ومصالح الإرادة المتميزة التي تميل إلى الهيمنة على هذا الجمهور الموحّد، وتهميش أو إسكات الجماعات الأخرى (I. Young 1989: 257).

ووفقاً لـ يونغ، تعتبر الجماعات المضطهدة في وضع غير مؤات في العملية السياسية، وإنَّ «الحلّ يكمن جزئياً على الأقل في توفير وسائل مؤسسية للاعتراف الصريح لتمثيل الجماعات المظلومة» (I. Young 1989: 259. cf. I. Young 1990: 183–91; Boyle 1983: 791). وستشمل هذه التدابير الأموال العامة لمجموعات الدعوة، وتكفل التمثيل في الهيئات السياسية، وحقّ النقض فيما يتعلق بسياسات محددة تؤثر على الجماعة مباشرة. فالنقطة التي أُثيرها هنا، ليست أنّه يجب السلطة التشريعية أنْ تعكس المجتمع، بل إنَّ الهيمنة التاريخية لبعض المجموعات من قبل جماعات أخرى، قد تركت درباً من الحواجز والتحيزات التي تجعل من الصعب على التاريخ والمجموعات المحرومة المشاركة بفعالية في العملية السياسية. وبقدر ما تعتبر هذه الحقوق رداً على القمع أو الحرمان المنهجي، هي بقدر ما ينظرون فيها إلى أكثر ما يمكن اعتباره تدبيراً مؤقتاً على الطريق إلى مجتمع لا توجد فيه الحاجة إلى تمثيل خاص - شكل من أشكال «العمل الإيجابي» السياسي. حيث ينبغي للمجتمع أنْ يسعى إلى إزالة القمع والحرمان، مما يلغي الحاجة إلى هذه الحقوق. إنَّ قانون حقّ التصويت (The Voting Rights Act) الذي يؤيد إعادة تقسيم المقاطعات للسود والإسبانيين، مكتوب على وجه التحديد كتدبير مؤقت. حيث يجب تجديده بانتظام، لمعرفة ما إذا كان هذا النوع من التثبيط الإيجابي[14] (Gerrymandering) لا يزال مطلوباً.

وكما هو الحال مع أي برنامج آخر للعمل الإيجابي، هناك أسئلة حول ما إذا كان البرنامج سوف يعمل فعلاً أم لا، وما إذا كانت هناك بدائل قابلة للتطبيق بحيث تكون أقل إثارة للجدل أم لا، وما إذا كان من الممكن استهداف هؤلاء الأشخاص الذين هم بالفعل محرومين من دون أنْ

(14) تجاوز حدود (دائرة انتخابية) لصالح حزب واحد أو فئة ما. (المترجم)

يكون ذلك على نحو غير عادل بأقل شمولية أو بشمولية أعلى. فهذه القضايا مألوفة من المناقشات حول العمل الإيجابي في الاقتصاد والأكاديمية. إذ تشير تجربة برامج العمل الإيجابي في مجالات أخرى إلى، أنَّ هناك عدداً قليلاً جداً من الإجابات العامة على هذه الأنواع من الأسئلة - إنَّ كلّ شيء يتوقف على تفاصيل البرنامج الفعلي المقترح[15].

على أية حال، تعتبر مسألة تمثيل المجموعات من الأمور المعقّدة في كثير من البلدان، لأنَّ بعض حقوق التمثيل تمّ الدفاع عنها، ليس على أساس التغلّب على التمييز المنهجي، وإنما كنتيجة طبيعية لحق الأقليات القومية في الحكم الذاتي. وكما ناقشنا في الفصل الثاني، لقد حددت حقوق الحكم الذاتي، حدوداً لسلطة الحكومة الاتّحادية على الأقلية القومية. علاوة على ذلك، قد تكون هذه الحدود «غير متناظرة». على سبيل المثال، يمكن إعفاء البورتوريكيين، أو المقيمين في المحميات الهندية من بعض التشريعات الاتّحادية التي تنطبق على مناطق أخرى من الولايات المتحدة الأميركية. وقد ينطبق الشيء نفسه على الكيبكيين والجماعات الهندية في كندا. حيث لا ينظر إلى هذه الأنواع من القيود على السلطة الاتّحادية على أساس أنها تدبير مؤقت، ولا ينظر إليها على أساس أنها علاج لشكل من أشكال القمع الذي قد يتعين علينا (ويجب علينا) أنْ نزيله يوماً ما، بل على العكس من ذلك، كثيراً ما تدعي الأقليات القومية بأنَّ لها حقاً «متأصلاً» للحكم الذاتي، وهو ما تعتبره سابقة لتأسيسها في الدولة الأوسع نطاقاً، كما أنها ستستمر بالمطالبة به في المستقبل إلى أجل غير مسمّى.

تعتبر العلاقة بين الحكم الذاتي والتمثيل الجماعي علاقة معقّدة، إذ يمكنها أنْ تضيف ديناميكية جديدة إلى النقاش الأكثر دراية بشأنِ تمثيل المجموعات كعلاج للتمييز. ومن ناحية أخرى، وبقدر ما يقلل الحكم الذاتي من اختصاص الحكومة الاتّحادية على أقلية قومية ما، يبدو أنّ الحكم الذاتي قد يستلزم أنْ يكون للمجموعة تأثير محدود (على الأقل على مسائل معينة) على المستوى الاتّحادي. على سبيل المثال، إذا أدّى الحكم الذاتي للكيبيكيين إلى نقل غير متناظر للسلطات من أوتاوا إلى كيبيك، فهذا يعني أنَّ الحكومة الفيدرالية ستمرر قوانين لا تنطبق على كيبيك، ولعله يبدو من العدل أنْ لا يكون لسكان كيبيك التصويت على مثل هذا التشريع (خاصة إذا كان بإمكانهم التصويت على القرار). على سبيل المثال، قد يبدو من غير المنصف لنواب كيبيك أنْ يقرروا التشريع الاتّحادي بشأنِ الهجرة، إذا كان التشريع لا ينطبق على كيبيك. ولعلَّ الأمر ذاته

(15) انظر: Rosenfeld 1991; cf. Sowell 1990. الذي يقول إنَّ برامج العمل الإيجابي نادراً ما تكون مفيدة في أي وقت مضى، وتميل إلى توليد مطالب ومظالم متصاعدة. وتختلف محولات النسخ المتماثل الظاهري ((Virtual Replication Adaptors: (VRA عن برامج العمل الإيجابي في التركيز، وليس على تكوين المناصب، ولكن حول تكوين الناخبين. ويجوز لمنطقة الأغلبية السوداء انتخاب ممثل أبيض أو من أصل إسباني. وأعود إلى هذه النقطة لاحقاً في الفصل.

قد ينطبق على أعضاء البرلمان من السكان الأصليين، المنتخبين في دوائر السكان الأصليين المنشأة خصيصاً لهم، في مسألة التصويت على تشريع يعفى منه السكان الأصليون.

يوجد لدى العديد من الأقليات القومية هذا النوع من التأثير المنخفض على المستوى الاتّحادي. على سبيل المثال، يساعد سكان بورتوريكو في اختيار مرشحي الرئاسة، ولكنهم لا يصوتون في الانتخابات الرئاسية. فهم لديهم ممثل واحد فقط في الكونغرس، وهو «مفوض» (Commissioner) ولكن ليس له صوت، باستثناء اللجان. ويعتبر البعض هذا التمثيل المنخفض دليلًا على أنَّ بورتوريكو «مستعمرة» (Colonized). ولكن في حين أنْ تفاصيل الترتيب القائم تتعرض بالتأكيد للنقد، فإنَّ وجود تمثيل منخفض يمكن اعتباره نتيجة طبيعية للحكم الذاتي البورتوريكي، وليس مجرد خضوعه الاستعماري[16] (Colonial Subjugation).

من ناحية أخرى، يبدو أنّ الحقّ في الحكم الذاتي في بعض المناطق، قد ينطوي على حقّ التمثيل في أي هيئات يمكن أنْ تتدخّل في تلك المناطق. ومن ثمّ يبدو أنَّ من النتائج الطبيعية للحكم الذاتي هو أنَّ كيبيك، على سبيل المثال، تكفل التمثيل في أي هيئة يمكنها تفسير أو تعديل صلاحياتها للحكم الذاتي، أو التي يمكن أنْ تتخذ قرارات في مجالات الاختصاص المتزامن (مثل المحكمة العليا). والواقع بهذا يمكن لكيبيك أن تضمن لنفسها ثلاثة من المقاعد التسعة في المحكمة[17]. ومن ثمّ، ينطوي الإفراط في تبسيط الحكم الذاتي لأقلية قومية على تمثيل مضمون في الهيئات الحكومية الدولية، التي تتفاوض وتفسر وتعدل تقسيم السلطات، ولكن انخفاض التمثيل هذا في الهيئات الاتّحادية للتشريع في مجالات اختصاص قضائي اتّحادي محض، قد تعفى منها[18].

(16) كما يوضح هذا المثال من الصعب معرفة أفضل السبل لإزالة الظلم المحتمل الذي ينشأ عندما تكون أقلية قومية أقل عرضة للسلطة الاتّحادية. وتمتلك بورتوريكو تمثيل اتّحادي محدود للغاية، رغم أنها لا تزال تخضع لسلطة الكونغرس في بعض المجالات. ويبدو أنَّ من الأفضل الحدّ من نفوذها بطريقة أكثر تحديداً - على سبيل المثال، السماح لممثلي الكونغرس بالتصويت الكامل باستثناء التشريع الذي تعفى منه بورتوريكو. ومما يؤسف له أنّ العديد من التشريعات سوف تتناول مجالات الاختصاص التي يعفى منها جزئياً، ويخضع بعضها جزئياً. لا توجد طريقة لتقسيم عمل الحكومة إلى حزم مضادة للماء من سلطات «الحكم الذاتي» والسلطات «الاتّحادية». وكان هذا عقبة خطيرة في وضع نموذج عملي من الفيدرالية غير المتناظرة في كندا. لا أحد على يقين، ما أفضل السبل لإعادة تحديد دور أعضاء البرلمان في كيبيك.

(17) يمكن أنْ يتخذ هذا التمثيل شكل مقعد دائم في المحكمة العليا، أو مقعد فقط في القضايا التي تؤثر عليه مباشرة. وهذا هو النموذج الذي تستخدمه محكمة العدل الدولية، الذي يسمح لكلّ بلد طرف في نزاع معين، بتسمية عضو واحد في المحكمة عند الاستماع إلى هذه القضية.

(18) جزء من الإفراط في التبسيط هو أنه، في حين ينطوي الحكم الذاتي الهندي في الولايات المتحدة وكندا على نقل السلطات من الحكومة الاتّحادية إلى القبائل الهندية/ الجماعات، والتي أصبحت بعد ذلك معفاة من التشريعات الاتّحادية، هناك أيضاً علاقة ثقة مميزة بين الشعوب الهندية والحكومة الفيدرالية التي تمنح الحكومة الفيدرالية سلطة أكثر على الهنود، أكثر مما لديها على المواطنين الآخرين. وفي كندا على سبيل المثال، الفقرة 91، المادة 4 من قانون أميركا الشمالية البريطانية (s. 91 (4) of the BNA Act)، يعطي الحكومة الاتّحادية سلطة حصرية في المسائل المتعلّقة بالهنود

من الخطأ القول (كمختلف المعلقين واللجان في كندا) بأنَّ المقترحات الرامية إلى ضمان التمثيل المضمون للسكان الأصليين في الهيئة التشريعية الاتّحادية هو «امتداد منطقي للحكم الذاتي للسكان الأصليين» (Special Joint Committee 1992: 52). فإذا كان هناك أي شيء، فإنَّ النتيجة المنطقية للحكم الذاتي هي انخفاض التمثيل، وليس زيادة التمثيل. وإنَّ الحقّ في الحكم الذاتي هو حقّ ضدّ سلطة الحكومة الاتّحادية، وليس حقاً في المشاركة في ممارسة تلك السلطة. ولهذا السبب يعارض العديد من الهنود ممن يدعون إلى الحكم الذاتي، المقاعد المضمونة في مجلس العموم. ومن وجهة النظر هذه، نجد أنَّ التمثيل المضمون في مجلس العموم قد يعطي الحكومة المركزية الشعور، بإمكانها أنْ تحكم المجتمعات الهندية بشكل سليم[19].

بطبيعة الحال، قد يدعي الهنود أيضاً التمثيل الخاص في الهيئة التشريعية الاتّحادية على أساس الحرمان المنهجي. حيث لا يمكن استبعاد المطالبات المتعلّقة بالحكم الذاتي المتأصل عن المطالبات القائمة على العيب المؤقت. ومع ذلك من المهم معرفة أي ادّعاء يتم تقديمه، حيثُ إنَّها تنطبق بقوة مختلفة على هيئات حكومية مختلفة، وعلى أطر زمنية مختلفة، ومجموعات فرعية مختلفة داخل المجتمعات الهندية[20]. وعليه، بما أنَّ ادّعاءات الحكم الذاتي تعتبر متأصلة ودائمة، فإنَّ ضمانات

والأراضي الهندية. ونتيجة لذلك، تقدّم الحكومة الاتّحادية خدمات معينة للسكان الأصليين الذين يتلقونها من الكنديين من حكومات المقاطعات. وهذه حجة مؤيدة لزيادة تمثيل السكان الأصليين في البرلمان، مما يساعد على موازنة اتّجاه الحكم الذاتي للسكان الأصليين، للحدّ من ضرورة تمثيل السكان الأصليين في البرلمان (انظر RCERPF 1991: 181-2). وهذا يدلّ على المدى الذي تكون فيه الحجج المتعلّقة بتمثيل المجموعات سياقية جداً، بدلاً من أنْ تتدفّق من أي نظرية عامة لتمثيل المرآة. في الواقع، إنَّ التمييز بين «الاتّحادية» و«الحكومية الدولية» هي موحلة في عدد من الأماكن. فالحكومات الفيدرالية ستشرع حتماً في المجالات التي تمس الحكم الذاتي، كما أنَّ الهيئات الحكومية الدولية غالباً ما تتخذ قرارات تؤثر على الولاية الاتّحادية البحتة، بما في ذلك القضايا ذات الاهتمام المباشر للفئات المحرومة. وبقدر ما يكون الأمر كذلك، نود أنْ نضمن أنْ يكون لبعض عناصر الحكم الذاتي بعض التمثيل على أساس كلّ قضية على المستوى الاتّحادي، وأنْ يكون للفئات المحرومة بعض التمثيل على أساس كلّ قضية على حدّة بالنسبة للهيئات الحكومية الدولية. وقد تحتاج النظرية الشاملة للتمثيل الجماعي، التي تعترف بالحكم الذاتي والحرمان كأساس للتمثيل، إلى أنْ تكون ذات طابع مؤسسي ومحددة لكلّ قضية على حدّ سواء.

(19) في الواقع، كان منح التصويت الأصلي للهنود في عام 1960م إلى حدّ كبير، نتيجة الضغط الدولي، وليس لأي طلب من الهنود أنفسهم الذين رأوا أنه يشكل تهديداً لوضعهم كشعب الحكم الذاتي (Cairns 1995).

(20) إنَّ المطالبات التي تستند إلى الحرمان، تنطبق بالتساوي على الهنود الحضريين غير الموجودين في المحميات الذين قد لا يكون لهم صلاحيات ذاتية في الحكم الذاتي، في حين أنَّ المطالبات القائمة على الحكم الذاتي تنطبق بشكل أوضح على الهنود في المحميات (Gibbins 1991: 181-2). ويؤكّد غيبينز (Gibbins)، أنَّ السكان الأصليين غير الاحتياطيين في كندا يجب أنْ يمثلوا في مجلس العموم من خلال الدوائر الانتخابية للسكان الأصليين، في حين أنَّ السكان الأصليين في المحميات الذاتية يجب أنْ يكونوا ممثلين أساساً في أوتاوا من خلال وجود مندوبي حكوماتهم القبلية في الهيئات الحكومية الدولية. وبالمثل، قد يكون للمطالبات الفرنكوفونية خارج كيبيك مطالبة على أساس الحرمان من التمثيل الخاص في مجلس الشيوخ (كما اقترحت رابطة ألبرتا الفرنكوفونية (Francophone Association of Alberta)، في حين أنَّ الفرنكوفونية داخل كيبيك لديها مطالبة على أساس الحكم الذاتي للتمثيل الخاص في المحكمة العليا.

التمثيل التي تتبع ذلك الحكم الذاتي، هي مطالبات تستند إلى الحرمان وهي (من حيث المبدأ) مؤقتة. فكلتا المطالبتين تعكسان رغبة في «التمكين» (Empowerment)، ولكن نوع السلطة المطالب بها يختلف اختلافاً كبيراً.

3. تقييم تمثيل المجموعة

لقد حاولت أظهار أنَّ لتمثيل المجموعات تواصلات هامة مع الممارسات القائمة للتمثيل في الديمقراطيات الليبرالية، بينما لا يمكن الدفاع عن الفكرة العامة المتعلّقة بتمثيل المرآة، إذ هناك نوعان من الحجج السياقية التي يمكن أنْ تبرر أشكالًا محدودة من التمثيل الجماعي في ظلّ ظروف معينة – أي التغلّب على العوائق النظامية وتأمين الحكم الذاتي[21]. حيث توفر هذه الحجج أسباباً للتفكير في إمكانية التمثيل الجماعي لعب دوراً هاماً، إذا كان محدوداً في نظام الديمقراطية التمثيلية (Representative Democracy). ومع ذلك، فأي اقتراح للتمثيل القائم على المجموعات يجب أنْ يجيب على عدد من الأسئلة الصعبة. وعليه، في هذا القسم الأخير من الفصل، أريد أنَّ أُذكّر ببعض هذه الأسئلة، للإشارة إلى أنواع القضايا التي يجب معالجتها عند وضع أو تقييم أي اقتراح محدد لتمثيل المجموعات.

ما هي المجموعات التي يجب أنْ يمثلها؟ وكيف نقرر أي المجموعات، إنَّ وجدت، ينبغي أنْ يكون لها الحقّ في التمثيل على أساس المجموعة؟ الكثير من نقاد التمثيل الجماعي يأخذون هذا السؤال على أساس أنه غير قابل للإجابة، أو بالأحرى أنَّ أي إجابة عليه ستكون تعسفية وغير مبدئية. إذ ستكون النتيجة تصعيداً غير محدود في طلبات الاعتراف والدعم السياسيين، والاستياء المرير بين المجموعات التي تُنكر مطالبها. وبما أنه لا توجد طريقة لوقف هذا «الطلب الجديد من جانب المجموعات المهمشة سابقاً»، فمن الأفضل رفض جميع المطالبات المتعلّقة بتمثيل المجموعات (Galston 1991: 142; cf. Glazer 1983: 227–9). ولكن الحجج الواردة أعلاه تشير إلى وجود طرق لرسم الفروق المبدئية بين مختلف المجموعات. فلدى المجموعات المطالبة بتمثيلها حق إذا كانت تستوفي معيارين: **(1)** هل هم أعضاء المجموعة الخاضعة للألاعيب النظامية في العملية السياسية؟ أو **(2)** هل لدى أعضاء المجموعة مطالبة بالحكم الذاتي؟

من بين هذين المعيارين، يسهل تطبيق الحكم الذاتي. وكما أشرت في الفصل الثاني، أنَّ حقوق

(21) الحجة الثالثة التي أُثيرت بالنسبة لتمثيل المرأة هي، أنَّ المرأة لها منظور أخلاقي مميز – «أخلاقيات الرعاية» (Ethic of Care) التي هي أكثر تعاونية وإيثارية من السياسة المعتادة للمصلحة الذاتية. ومن ثمّ، فإنَّ تحسين تمثيل المرأة من شأنه أنْ يثير الحياة الأخلاقية للحياة السياسية. سوف لن أتطرّق إلى هذه الحجة، لأنّني مهتم في المقام الأوّل بالمناقشات حول التمثيل الجماعي للمجموعات العرقية والوطنية. للحصول على نقد لهذه الحجة، انظر: Dietz 1992.

الحكم الذاتي عادة ما تطالب بها الأقليات القومية. في كندا، على سبيل المثال، ينظر إلى السكان الأصليين والكيبيكيين على أساس أنّهم يتمتعون بحقوق الحكم الذاتي. وفي الولايات المتحدة الأميركية، نجد أنَّ أوضح الأمثلة على الجماعات التي لها حقوق ومعترف بها للحكم الذاتي هي، بورتوريكو، والقبائل الهندية، وشامورو غوام، وغيرهم من سكان جزر المحيط الهادئ.

لعل، معايير الحرمان المنهجي هي الأكثر تعقيداً. إذ تزعم العديد من الجماعات أنها محرومة من بعض النواحي، رغم أنها قد تكون امتيازات في بلدان أخرى، فليس من الواضح كيف يقيس المرء المستويات العامة للحرمان. ووفقاً لإيريس يونغ، هناك خمسة أشكال من القمع: الاستغلال (Exploitation) والتهميش (Marginalization) والعجز (Powerlessness) والإمبريالية الثقافية (Cultural Imperialism)، و«العنف العشوائي (Random Violence) والتحرش (Harassment) بدافع من الكراهية الجماعية أو الخوف» (I. Young 1989: 261; 1990: 40). وتضيف «عندما نكون واضحين فإنَّ مبدأ التمثيل الجماعي يشير فقط إلى الفئات الاجتماعية المضطهدة، ثمّ الخوف من الانتشار غير القابل للتطبيق من التمثيل الجماعي الذي يجب تبديده» (I. Young 1990: 187).

ومع ذلك، يبدو أنَّ قائمة «الجماعات المضطهدة» (Oppressed Groups) في الولايات المتحدة الأميركية قد تضم ما نسبته 80 في المائة من السكان. فهي تقول «في الولايات المتحدة الأميركية اليوم، على الأقل المجموعات التالية هي مضطهدة في واحد أو أكثر من هذه الطرق: النساء، والسود، والأميركيين الأصليين، والشيكانوسيين، والبورتوريكيين وغيرهم من الأميركيين الناطقين بالإسبانية، والأميركيين الآسيويين، ومثلي الجنس الرجال، والمثليات، والناس من الطبقة العاملة، والفقراء، والمسنين، والمعوقين عقلياً وجسدياً» (I. Young 1989: 261). وباختصار، الجميع مضطهد باستثناء، الأغنياء نسبياً، والشباب نسبياً، وأقوياء البنية (Ablebodied)، والمتباينين جنسياً من البيض. وحتّى ذلك الحين من الصعب أنْ نرى كيف يمكن لهذا المعيار أنْ يتجنب «الانتشار غير القابل للتطبيق»، حيثُ إنَّ لكلّ مجموعة من هذه المجموعات هناك مجموعات فرعية قد تطالب بحقوقها. ففي حالة بريطانيا، على سبيل المثال، تحجب فئة الناس «السود» الانقسامات العميقة بين المجتمعات الآسيوية والجماعات الأفريقية - الكاريبية التي يتألف كلّ منها بدوره من مجموعة عريضة من الجماعات. ووفق ما يسأل فيليبس (Phillips)، بالنظر إلى القدرة التي لا نهاية لها تقريباً للتجزؤ، «ما هو في هذا السياق من ثمّ قد يعتبر تمثيل عرقي كافٍ»؟ (A. Phillips 1992: 89; cf. Minow 1991: 286).

من ناحية أخرى، وكما لاحظت يونغ، قد يسمح لعدد كبير من الأحزاب السياسية والنقابات بتمثيل جماعي لسنوات عديدة من دون الدخول في دوامة متصاعدة من المطالب والاستياء المتزايد (I. Young 1989: 187-9; A. Phillips 1991: 65). وكما أشرت سابقاً، لدينا بالفعل بعض

الخبرة في مسألة تحديد الفئات المحرومة في سياق برامج العمل الإيجابي[22]. ومع ذلك، فالمشكلة هائلة - وبالتأكيد لم تعالج أي من المقترحات المتعلّقة بتمثيل المجموعات حتّى الآن هذه المسألة بطريقة مرضية. وهذا هو أحد الأسباب التي تجعل من الأفضل وضع خطط إصلاح بديلة، إذا كانت متاحة وفعالة. ومع ذلك، فمشكلة تحديد الفئات المحرومة هي ليست مسألة فريدة من نوعها لقضايا التمثيل السياسي، فقد لا يكون من الممكن تجنبها في بلد ملتزم بمعالجة الظلم.

من المهم أنْ نلاحظ، أنَّ جميع الفئات المحرومة تاريخياً قد لا تؤيد استراتيجية تمثيل المجموعات. العديد من الجماعات المهاجرة تفضل العمل داخل الأحزاب السياسية القائمة لجعلها أكثر شمولية، بدلاً من محاولة الحصول على مقاعد مضمونة في التشريعات[23]. حيث يجب أنْ يكون خيار رفض التمثيل الجماعي متوفراً بالطبع لكلّ مجموعة. وإنَّ الرؤية الإضافية التي تأتي مع تمثيل المجموعة، قد تنطوي على مخاطر وكذلك فوائد، إذ ينبغي أنْ يكون لكلّ مجموعة حرية تقييم هذه الاعتبارات في ضوء ظروفها الخاصة.

كم عدد المقاعد التي يجب أنْ تمتلكها المجموعة؟ إذا احتاجت جماعات معينة إلى تمثيل جماعي، فما هو عدد المقاعد التي ينبغي أنْ تكون لديها؟ هناك إجابتان شائعتان لهذا السؤال غالباً ما يتم الخلط بينهما، ولكن ينبغي أنْ تبقى متميزة، لأنها تؤدي إلى اتّجاهات مختلفة. يتمثل أحد الآراء في أنه ينبغي تمثيل المجموعة بما يتناسب مع أعدادها في مجموع السكان. على سبيل المثال، اقترحت لجنة العمل الوطنية المعنية بوضع المرأة في كندا (Canada's National Action Committee on the Status of Women (NAC) أنْ تكفل للمرأة 50 في المائة من مقاعد مجلس الشيوخ الذي هو أساساً عدد تمثيلهم الانتخابي نسبي. أما الرأي الثاني فهو، ينبغي أنْ يكون هناك عدد عتبة (Threshold Number) من الممثلين، يكفي لضمان التعبير الفعلي عن آراء ومصالح المجموعة. ولكن، كما أشرت سابقاً، يرغب معظم أنصار التمثيل الجماعي تجنب مبدأ تمثيل المرآة. وبمجرد إسقاط هذا المبدأ، سيكون ليس من الواضح سبب تفضيل التمثيل النسبي لمستوى عتبة التمثيل.

(22) مثلًا، حدد برامج العدالة في التوظيف في الخدمة المدنية الكندية أربع فئات من المحرومين: النساء، والسكان الأصليين، والعلاقات البسيطة المرئية، والأشخاص ذوي الإعاقة. وقد بدأت المحكمة العليا الكندية مهمة وضع معايير لتحديد الفئات المحرومة تاريخياً في تفسير ضمانات المساواة الواردة في الميثاق التي تؤيد على وجه التحديد سبل الانتصاف الإيجابي للفئات المحرومة. وفي الواقع، يرى كلّ من باينز (Baines) وبويل (Boyle) أنَّ التمثيل المضمون للمرأة لا يتفق فقط مع الميثاق، بل يتطلبه فعلاً. فهما يجادلان أنَّ مزج الفقرة الثالثة من الميثاق (الحقّ في التصويت) مع الفقرة 15 (1) (المساواة في الاستفادة من القانون)، و(2) (سبل الانتصاف الإجابي) قد يولد حقاً قانونياً في الآليات الانتخابية التي تضمن أنَّ المرأة ممثلة على قدم المساواة (Boyle 1983: 791; Baines 1992: 56).

(23) غير أنَّ المجلس الكندي الثقافي العثماني (Ethnocultural Council) دافع منذ زمن طويل عن إنشاء تقليد مكتوب أو غير مكتوب لضمان وجود بعض الأقليات في المحكمة العليا (Canadian Ethnocultural Council 1989: 342). وفيما يتعلق باستراتيجيات زيادة تمثيل الأقليات الإثنية الثقافية ومجموعات الأقليات المرئية، انظر المقالات التي جمعت في: Megyery 1991a.

على سبيل المثال، ترفض آن فيليبس (Anne Phillips) الفكرة الكامنة وراء تمثيل المرآة، وترى أنه يجب على المرء أنْ يكون عضواً في مجموعة معينة من أجل فهم أو تمثيل مصالح تلك المجموعة. لكنّها تذهب إلى القول بأنَّ «في الاستفسار عن فكرة أنَّ أعضاء مجموعات محرومة معينة فقط، يمكن أنْ تفهم أو تمثل مصالحهم [واحد] قد يكون من المفيد تحويل هذا السؤال ونسأل ما إذا كان هذا الفهم أو التمثيل ممكن دون وجود أي أعضاء من الفئات المحرومة؟» (Phillips 1994: 89 n. 12). فحجة فيليبس هي، من دون عدد عتبة من المقاعد، لن يتمكن الآخرون من فهم مصالح مجموعة محرومة، وبالتالي تكون قادرة على تمثيلها.

قد يؤدي تطبيق هذا المعيار على عدد عتبات المقاعد، إلى نتائج مختلفة عن معيار التمثيل الانتخابي النسبي. ففي حالة المرأة، يمكن القول إنَّ عدد المقاعد اللازمة لعرض آراء المرأة بفعالية هي أقل من العدد النسبي للمقاعد. إذ دافع رئيس لجنة العمل الوطنية المعنية بوضع المرأة في كندا عن ضمان 50 في المائة من مقاعد مجلس الشيوخ للمرأة، على أساس أنَّ هذا من شأنه أنْ يضمن للمرأة «مكان على الطاولة» (Rebick and Day 1992)- أي أنها تطالب بتمثيل نسبي، ولكنه دافع عنها من حيث الحاجة إلى تمثيل عتبة. ولكن هل يتطلب وجود مكان على الطاولة، وجود 50 في المائة من الأماكن عليها؟

ولكن في حالات أخرى، قد يكون عدد العتبات اللازمة للتمثيل الفعال أكبر من العدد النسبي للمقاعد. إذ تشير الأدلة إلى، إذا كان هناك عضو واحد أو اثنان فقط من مجموعة مهمشة أو محرومة في جمعية تشريعية أو لجنة تشريعية، فمن المحتمل استبعادهم، أو تجاهل أصواتهم (Guini-er 1991a: 1434-7). ومع ذلك، فإنَّ التمثيل النسبي لبعض الفئات المحرومة، مثل الأقليات العرقية أو جماعات المهاجرين، لن يمثل إلا هذا التمثيل المميز. ومن ثمّ، فإنَّ عدد المقاعد اللازمة للعرض الفعال لآرائها قد يتجاوز عدد المقاعد المطلوبة للتمثيل الانتخابي النسبي.

قد يتوقف الاختيار بين التمثيل النسبي والعتبة على طبيعة عملية صنع القرار - أي ما إذا كانت الهيئة التشريعية قد اعتمدت التراضي، أو التوافقية (Consociational)، أو الأغلبية المطلقة (Supermajority)، أو أنواع أخرى من قواعد اتّخاذ القرارات التوفيقية (Making-Compromise Decision)، بدلاً من قواعد التصويت بالأغلبية البسيطة. وكلما اتّسمت هذه العملية بتوافق الآراء، يكون التمثيل أكثر كفايةً[24].

(24) انظر: Lijphart 1984: 23-30; Guinier 1991a. السؤال ذو الصلة هو ما إذا كان ينبغي أنْ يكون لممثلي المجموعات (مهما كان عددهم) صلاحيات خاصة (مثل حقّ النقض) في المناطق التي تؤثر مباشرة على مجموعتهم. وهذا يبدو أكثر معقولية، بل وضرورياً تقريباً، بالنسبة للتمثيل الجماعي القائم على ادّعاءات الحكم الذاتي. وبما أنْ تبرير التمثيل الجماعي في هذه الحالة هو حماية سلطات الحكم الذاتي من التدخّل الفيدرالي، فإنَّ استخدام حقّ النقض في مناطق ذات اختصاص قضائي متزامن أو متضارب يبدو آلية منطقية. وسواء كان التمثيل الجماعي القائم على العيب المنهجي، يؤدي إلى استخدام حقّ النقض (على سبيل المثال، فإنَّ صلاحيات النقض للنساء المشرعات بشأنِ

كيف يخضع ممثلو المجموعات للمساءلة؟ ما هي آليات المساءلة التي يمكن وضعها لضمان أنَّ المشرعين الذين يشغلون مقاعد محجوزة في الواقع هم يخدمون مصالح المجموعات التي من المفترض أنْ يمثلوها؟ كيف يمكننا ضمان أنَّ «ممثليهم» هم في الواقع مسؤولين أمام المجموعة؟

هنا أيضاً نحتاج إلى التمييز بين إجابتين مختلفتين جداً. على سبيل المثال، ينطوي نموذج الماوري في نيوزيلندا على وضع قائمة انتخابية مستقلة للماوريين، بحيث يتم انتخاب بعض المشرعين فقط من قبل الناخبين الماوريين[25]. ولعل هذا النموذج الخاص بتمثيل المجموعة لا يحاول تحديد خصائص المرشح -في الواقع، سيكون من الممكن، مهما كان من المستبعد، أنْ ينتخب الناخبون الماوريون نائباً أبيض. فما يهم في هذا النموذج، هو ليس من هو المنتخب، ولكن كيف يتم انتخابه - أي أنّهم ينتخبون من قبل الماوريين وبالتالي هم مسؤولون أمامهم.

إنَّ هذا الأمر قد يشبه ممارسة رسم حدود الدوائر بحيث تتطابق إلى حدّ كبير مع «مجتمع المصالح» (Community of Interest). فمن المأمل أنْ نفترض أنَّ هذه المجتمعات تستخدم قوتها الانتخابية لانتخاب «واحد خاص بهم». لكنهم يستطيعون، وأحياناً يفعلون، انتخاب شخص ليس عضواً في مجموعتهم. وهذا لا يقوض قيمة استيعاب المجتمعات ذات الاهتمام، لأنْ تبرير هذه الممارسة ليس تمثيل المرآة (التي يمكن تأمينها عن طريق اليانصيب أو عينة عشوائية). التبرير هو تعزيز تمثيل مصالح المجموعة من خلال جعل المشرعين مسؤولين أمام المجتمع. وهكذا فالعديد من المدافعين عن إعادة تقسيم الدوائر في الولايات المتحدة الأميركية يصرون على أنّهم أكثر اهتماماً بالمساءلة من تمثيل المرآة:

في رأيي إنَّ التصحيح الإيجابي يساء فهمه، إذا كان ينظر إليه على أنه آلية لضمان تمثيل السود من قبل أسود، والإسبانيون من قبل إسباني، والبيض من قبل الأبيض، وبدلاً من ذلك، إنَّ الاستخدام السليم للتفكيك الإيجابي هو، ضمان أنَّ المجموعات الهامة من السكان لن تتعرض لإضعاف كبير في قدرتها على انتخاب ممثلين من اختيارهم (Grofman 1982: 98).

ويسعى نموذج الماوري إلى توفير نفس النوع من المساءلة أمام الجماعات الأصغر حجماً أو الأكثر تفرقاً بين المناطق.

غير أنه لا توجد في العديد من المقترحات المتعلّقة بتمثيل المجموعات قوائم انتخابية منفصلة أو دوائر انتخابية مستقلة. وتركز هذه المقترحات على خصائص المرشحين، بدلاً من خصائص

القرارات المتعلّقة بالحقوق الإنجابية، كما تقترح إيريس يونغ) أكثر تعقيداً، وتعتمد على طبيعة العيب.

(25) للاطّلاع على مناقشة لنموذج الماوري، انظر: Fleras 1991; McLeay 1991. ولمقترح لضمان مقاعد السكان الأصليين في كندا، استناداً إلى نموذج الماوري، انظر: RCERPF 1991: 170-85 .

الناخبين. فعلى سبيل المثال، اقتضى اقتراح المجلس الوطني للمرأة أنْ يكون 50 في المائة من أعضاء مجلس الشيوخ في كندا من النساء، ولكن سيتم اختيارهم من قبل مجموعة الناخبين العامين الذين يضمون بينهم عدد كبير من الرجال والنساء. وبينما سيضمن اقتراح المجلس الوطني الانتقالي عدداً متناسباً من المقاعد للأقليات العرقية، فإنَّ أعضاء مجلس الشيوخ سيختارون أيضاً من قبل الناخبين العامين، وهم في الغالب من ذوي البشرة البيضاء.

يعني تمثيل المجموعة في هذا النموذج، وجود المشرعين الذين ينتمون إلى مجموعة واحدة، على الرغم من أنّهم لم ينتخبوا من قبل مجموعة واحدة. ولكن من غير الواضح ما معنى هذا الشكل من أشكال التمثيل، لأنه لا توجد آليات فيه لتحديد ما تريده كلّ مجموعة، أو لضمان أنَّ «ممثلي» الجماعة يتصرفون على أساس ما تريده المجموعة. ولا يكون الممثل مسؤولاً أمام المجموعة، ولذلك قد يتجاهل ببساطة آراء تلك المجموعة. وفي الواقع، نظراً لأنَّ ممثلي «المجموعة» يختارهم الناخبون العامون، فقد يكون من غير الحكمة أنْ يتصرف الممثلون بطرق تخل بمشاعر أعضاء الجماعات المهيمنة. فكما يقول فيليبس، «المساءلة هي دائماً الجانب الآخر من التمثيل، وفي غياب إجراءات تحديد ما تريده أو تفكّر فيه أي مجموعة، لا يمكننا الحديث بشكل مفيد عن تمثيلها السياسي» (Phillips 1992: 86–8).

قد يشير هذا إلى وجود عدم تماثل بين مشكلة الاستبعاد وحلّ الاندماج (Phillips 1995). أي أنه قد يكون من المعقول استنتاج، أنَّ مجموعة أقل بكثير من التمثيل الانتخابي النسبي لها، «ممثلة تمثيلاً أقل»، لا سيما إذا كانت المجموعة قد تعرضت للتمييز أو الحرمان التاريخي. لكن ذلك لا يعني أنَّ عكس هذا الاستبعاد من خلال ضمان المقاعد يضمن، أنَّ مصالح المجموعة أو وجهات نظرها هي «ممثلة». فالفكرة القائلة بوجود المشرعات، على سبيل المثال، سيضمن في حدّ ذاته تمثيل مصالح المرأة، حتّى في غياب أي مساءلة انتخابية، حيث لا معنى له إلا إذا اعتقد المرء أنَّ هناك «وحدة أساسية بين النساء، بعض مجموعة أساسية من التجارب والمصالح التي يمكن أنْ تمثل من قبل أي جنس» (Phillips 1995). ولكن هذا الأمر لا يمكن تصديقه، ليس فقط في حالة المرأة، ولكن أيضاً في حالة الأقليات العرقية أو القومية أو السلالية، نظراً لعدم تجانس المصالح ووجهات النظر داخل كلّ من هذه المجموعات.

هنا مرة أخرى لدينا نماذج متضاربة، على أساس المُثل المتعارضة. إذ يضمن نموذج الماوري أنْ يكون بعض الممثلين مسؤولين أمام الناخبين الماوريين فقط، على الرغم من أنه لا يضمن أنْ يكون الممثلون هم أنفسهم ماوريون – أي، أنّه لا يضمن ممثل «المرايا» الناخبين. ويضمن المجلس الوطني للمرأة أنْ يمثل الممثلون مجموعات هامة من الناخبين، ولكنه لا يضمن أنْ يكون الممثلون مسؤولين أمام المجموعة التي يرونها. بطبيعة الحال، إنَّ العديد من مؤيدي التمثيل المضمون

للفئات المحرومة يؤمنون بالحاجة إلى المساءلة، ويودون أنْ يجدوا طريقة ما للتأكد من أنَّ الممثلين مسؤولون أمام المجموعات التي يفترض أنْ يمثلوها. ولكن حتّى الآن، لم يتم بعد إدماج المُثل العليا لتمثيل المرآة والمساءلة الديمقراطية.

4. الاستنتاج

يطالب نداء التمثيل الجماعي ببعض من أبسط الممارسات والمبادئ الديمقراطية التمثيلية، وقد تكون بعض أشكال التمثيل الجماعي قادرة على القيام بدور هام، إذا كان محدوداً في إطار نظام سياسي ديمقراطي. ومع ذلك، فأي اقتراح لتمثيل المجموعات يجب أنْ يجيب على عدد من الأسئلة الصعبة من حيث تحديد الفئات المحرومة حقاً ومساءلة ممثليها. وحتّى إذا كان بالإمكان الإجابة على هذه القضايا، فبعض الليبراليين سوف يعترضون على تمثيل المجموعات، على أساس أنَّ إضفاء الطابع المؤسسي على الاختلافات بين المجموعات، ومنحهم روح سياسية، سيكون له آثار خطيرة على الوحدة الاجتماعية. إن إعطاء هذا النوع من الملامح للمجموعات يقال أنّه، «يتآكل مثل المعادن، ويتآكل بعيداً عن روابط الترابط التي تربطنا معاً كأمة» (Ward 1991: 598). وفي الواقع، كان الاعتراض الأساسي للمحكمة العليا الأميركية على إعادة تقسيم الأغلبية السوداء هو أنها عززت «البلقنة»[26] (Balkanization)[27]. وكما أشرت، فإنَّ هذه الشواغل المتعلّقة بالوحدة الاجتماعية، نشأت كلّما اقتُرح أي شكل من أشكال حقوق الجماعات المتباينة التي سأتناولها في الفصل التاسع من هذا الكتاب.

بطبيعة الحال، لا يمكن تقليص قضايا التمثيل لتشكيل الهيئة التشريعية. إذ يتعين أنْ يكون التمثيل في السلطة التشريعية ضمن إطار آليات أخرى لتمثيل آراء أو مصالح مجموعة ما، مثل التحديات القانونية أمام التشريعات غير المواتية في المحاكم ودعوة جماعات المصالح. وإنَّ أي تقييم للحاجة إلى تمثيل جماعي، يجب أنْ يأخذ هذه الطرق البديلة في الاعتبار في حساباته.

ولكن العديد من الصعوبات التي تؤثر على الفئات المحرومة في العملية الانتخابية قد تؤثر أيضاً على وصولها إلى آليات التمثيل البديلة هذه. فالمواطنون الذين لا يرون أنفسهم في السلطة التشريعية، قد يصبحون بعيدين عن العملية السياسية ويتساءلون عن شرعيتها. فإذا لم يكن

---

(26) مصطلح جيوسياسي، يستخدم أصلًا لوصف عملية تجزئة أو تقسيم منطقة أو ولاية إلى مناطق أصغر أو دول غالباً ما تكون معادية أو غير متعاونة مع بعضها البعض. وهي نتيجة لسياسات خارجية تخلق تفكك جيوسياسي، كما يمكن رؤيته في بعض الأحيان في غرب البلقان فيما يتعلق بالإمبراطورية العثمانية والإمبراطورية النمساوية المجرية والرايخ الثالث. ويمكن أنْ تكون السياسات الخارجية متوقفة على البلقنة. (المترجم)

(27) استند حكم المحكمة في قضية شو ضدّ رينو إلى التعديل 14 الذي يتناول المساواة في حماية القانون. ولكن (كما أكّد القضاة المعارضون) لم تبذل المحكمة أي محاولة لإثبات أنَّ البيض كانوا محرومين بشكل غير عادل من إعادة تقسيم الدوائر. (لا يزال البيض أكثر من تمثيلهم الانتخابي النسبي، على الرغم من إنشاء منطقة الأغلبية السوداء). ويبدو واضحاً أنَّ الاعتراض الحقيقي لم يكن ظالماً، بل «بلقنة».

التمثيل التشريعي هو الطريق الوحيد للتمثيل، فإنَّ التمثيل التشريعي له أهمية فريدة، ويجب أنْ تؤخذ الرغبة في التمثيل الكافي فيه على محمل الجد.

هذا استنتاج غامض نوعاً ما، وأنا أخشاه، وأنا لم أحاول تعريف أو الدفاع عن أي نموذج محدد من التمثيل الجماعي. وفي الواقع، لا أعتقد أنه من الممكن القول أكثر من ذلك بكثير على المستوى العام. فالديمقراطية قد تنطوي على الالتزام بمبدأ المساواة السياسية، ولكن لا توجد طريقة للاستدلال على أفضل نظام للتمثيل من ذلك المبدأ التجريدي (Beitz 1989; Dworkin 1987; Dahl 1989: chs. 10-14). إلا أنَّ هناك العديد من الطرق لتحقيق المساواة السياسية، ونتائج آليات انتخابية معينة ذات السياق السليم. فهي تعتمد اعتماداً كبيراً على الثقافة السياسية للبلد، بما في ذلك الطريقة التي تنظّم بها الأحزاب، وأنماط تصويت المواطنين. لقد تحققت إصلاحات انتخابية مماثلة في بلدان مختلفة، ذات نتائج مختلفة بشكل لافت للنظر في تمثيل الفئات المحرومة. (مقارنة بتأثير التمثيل النسبي مع القوائم الحزبية في إيطاليا والنرويج).

كلّ ما حاولت أنَّ أشرحه في هذا الفصل هو، أنَّ التمثيل الجماعي ليس بطبيعته غير ليبرالي أو غير ديمقراطي[28]. إنّه امتداد معقول لتقاليدنا الديمقراطية القائمة، وقد تكون هناك بعض الظروف التي تكون فيها أنسب السبل لضمان صوت ملائم لمصالح الأقليات ووجهات نظرها. ولّما كان من الأهمية بمكان أنْ تكون للأقليات جلسات استماع عادلة في العملية السياسية، فإنَّ المقترحات المتعلّقة بتمثيل المجموعات نفسها تستحق جلسة استماع عادلة.

(28) من المسلم به أنَّ شرعية أي شكل معين من أشكال الإجراءات الديمقراطية تعتمد، جزئياً على الأقل، على عواقبه على الحماية العادلة لمصالح الناس. ولذلك فإنني أرفض أي نظرية «جوهرية» أو «إجرائية» محضة للديمقراطية تقول إننا نستطيع أنْ نحكم على شرعية الإجراءات الديمقراطية بصرف النظر عن نتائجها الفعلية من أجل رفاهية الناس. انظر في مناقشة «أفضل النتائج» مقابل النظريات الإجرائية للديمقراطية (أو «مفيدة» مقابل نظريات «جوهرية») في: Beitz 1989. انظر أيضاً مناقشة دوركين للنظريات «التابعة» مقابل النظريات المنفصلة في: Dworkin 1988.

الفصل الثامن

التسامح وحدوده

حتّى الآن، جادلت مناقشاً، بأنَّ الليبراليين يستطيعون، بل ينبغي لهم، أنْ يؤيدوا بعض الحقوق المتباينة بين الجماعات والمجموعات العرقية والأقليات القومية. ولكن هذا التأييد دائماً مشروط ومؤهل. حيث تتجاوز مطالب بعض المجموعات ما يمكن أنْ تقبله الليبرالية. ويمكن للديمقراطيات الليبرالية أنْ تستوعب وتحتضن أشكالاً ثقافية عديدة التنوّع، ولكن ليس كلّ شيء. سوف يستكشف هذا الفصل حدود التسامح الليبرالي (Liberal Tolerance)، وكيف ينبغي للدول الليبرالية أنْ تستجيب عند تجاوز هذه الحدود.

تفرض مبادئ الليبرالية قيدين أساسيين بشأنِ حقوق الأقليات. القيد الأوّل، إنَّ المفهوم الليبرالي لحقوق الأقليات لن يبرر (باستثناء الظروف القاسية) «القيود الداخلية» (Internal Restrictions) - أي مطالبة ثقافة الأقلية بتقييد الحريات المدنية والسياسية الأساسية لأعضائها[1].

(1) يمكن تبرير بعض القيود المفروضة على الحرية الفردية داخل مجتمع الأقلية، على أساس مؤقت، حيث يطلب منهم حماية المجتمع من التفكك الحرفي. وغالباً ما يدعي مؤيدو التمييز بين الجنسين أو التمييز الديني في ثقافات الأقليات، أنَّ هذه القيود ضرورية لحماية المجتمع من التفكك. ولكن هذه الادّعاءات نادراً ما يتم دعمها بأية أدلة. ولعل هذه الأنواع من الادّعاءات تشبه إلى حدّ كبير ادّعاءات المحافظين داخل المجتمع الأكبر الذين يجادلون بأنَّ، ثقافة الأغلبية سوف تتفكك ما لم تستمر في التمييز ضدّ الممارسات غير التقليدية (على سبيل المثال ادّعاء لورد ديفلين (Lord Devlin) بأنَّ التمييز ضدّ المثليين أمر ضروري لإنقاذ المجتمع الإنجليزي من التفكك). وفي هذا المجال، كما هو الحال في كلّ دولة أخرى، يكون للمواطنين الحقّ، والمسؤولية، في تقييم المطالبات في ضوء شرائع الأدلة المعتادة. ومثلما لم يكن هناك دليل يدعم ادّعاء ديفلين بأنَّ إضفاء الشرعية على المثلية يهدد المجتمع الإنجليزي بالتفكك، لذلك لا يوجد في كثير من الأحيان دليل يدعم مزاعم القائمين على المثلية أو البطريركية أو الثيوقراطية في ثقافات الأقليات. وكما لاحظت لجنة الأمم المتحدة المعنية بحقوق الإنسان (United Nations Human Rights Committee)، لا يوجد في كثير من الأحيان أي سبب يدعو إلى الاعتقاد بأنَّ بقاء القبائل الهندية، على سبيل المثال، يتطلب انتهاك حقوق الإنسان لأعضائها (انظر: Lovelace v. Canada UN Doc. A/36/40 (1981) 166; cf. Thorn-

حيث يلتزم الليبراليون بدعم حقّ الأفراد في أنْ يقرروا بأنفسهم أي جوانب من تراثهم الثقافي تستحق المرور. فالحرية الليبرالية ملتزمة (ربما حتّى بتعريفها) بالرأي القائل، ينبغي للأفراد أنْ يتمتعوا بحرية وقدرة على التشكيك في الممارسات التقليدية لمجتمعهم وربما إعادة النظر فيها، إذا ما أرادوا اعتبارهم غير جديرين بالولاء.

تعتبر المبادئ الليبرالية أكثر تعاطفاً مع مطالب «الحماية الخارجية» التي تقلل من ضعف الأقلية لقرارات المجتمع الأكبر. ولكن حتّى هنا نجد هناك حدود مهمة، إذ لا يمكن للعدالة الليبرالية أنْ تقبل أي حقوق من هذا القبيل، قد تمكّن مجموعة واحدة من قمع أو استغلال جماعات أخرى، كما هو الحال في الفصل العنصري. فالحماية الخارجية شرعية بقدر ما تعزز المساواة بين المجموعات فحسب، وذلك من خلال تصحيح العيوب أو مواطن الضعف التي يعاني منها أعضاء مجموعة معينة. وباختصار، يتطلب الرأي الليبرالي حرية داخل مجموعة الأقلية، والمساواة بين الأقليات وجماعات الأغلبية. هناك نظام لحقوق الأقليات يحترم هذين القيدين، أنا أعتقد أنَّ الليبرالي لا يشوبه شائب، فهو مع القيم الليبرالية الأساسية ويعززها بالفعل.

وبسبب هذين القيدين، فالمفهوم الليبرالي لحقوق الأقليات لا يمكن أنْ يستوعب جميع مطالب الأقليات. على سبيل المثال، بعض الأقليات الثقافية قد لا تريد نظاماً لحقوق الأقليات يرتبط بتعزيز الحرية الفردية أو الاستقلال الذاتي الشخصي. في حين قد تقاوم بعض المجموعات في الواقع مثل هذا النظام، لأنه قد يعني أنَّ الهيكل الداخلي لمجتمعهم ينبغي أنْ يعاد تنظيمه وفقاً للمعايير الليبرالية الديمقراطية والحرية الفردية. على سبيل المثال، تميز الحكومة القبلية لهنود بويبلو ما هو ضدّ أفراد القبائل الذين يرفضون الدين التقليدي للجماعة. وبالمثل، نجد تميز بعض ثقافات الأقلية، ما هو ضدّ الفتيات في توفير التعليم، وتحرم المرأة من حقّ التصويت أو تولي المنصب. ولعل هذه التدابير لا تحمي المجموعة من قرارات المجتمع الأوسع، لا بل إنها تحد من حرية الأفراد المنتمين إلى الجماعة في تنقيح الممارسات التقليدية. وعلى هذا النحو، فإنها لا تتفق مع أي نظام لحقوق الأقليات ينادي بالحرية الفردية أو الاستقلال الذاتي. وفي الواقع، ينتهك تقييد الحرية الدينية، أو حرمان الفتيات من التعليم، إذ هي أحد الأسباب التي تجعل الليبراليين يرغبون في حماية العضوية الثقافية - أي تتيح العضوية في الثقافة، الاختيار المستنير بشأنِ كيفية قيادة حياة المرء. إذ لا يمكن تبرير هذه الأنواع من القيود الداخلية أو الدفاع عنها في إطار المفهوم الليبرالي لحقوق الأقليات.

---

berry 1991: 207-11). وبطبيعة الحال، قد تكون هناك حالات تتفكك فيها الثقافات الاجتماعية حرفياً من دون تقييد بعض الحقوق الأساسية على أساسٍ مؤقت. فإذا كان الأمر كذلك، إذن ينبغي توزيع هذه الأعباء بالتساوي على جميع الأعضاء، حيثما كان ذلك ممكناً، وينبغي أنْ تكون على أي حال متسقة مع مبدأ احترام المساواة والكرامة للأشخاص. إذ من غير المقبول، أنْ نأخذ مثالاً متطرفاً، لكي تحافظ جماعة أقلية على نفسها من خلال ممارسة الرق. حيثُ إنَّ أية قيود داخلية تفرضها الجماعة على أعضائها، ينبغي أنْ لا تسمح لأعضاء الجماعة الأقوياء باستغلال الأعضاء الأضعف. لقد ناقشت هذا الأمر في: Kymlicka 1989a: ch. 9.

وبالنظر إلى هذه القيود والمؤهلات، قد يعتقد بعض المدافعين عن حقوق الأقليات أنَّ التوفيق بين حقوق الأقليات والليبرالية هو انتصار بيروقراطي. ولإيجاد مجال لحقوق الأقليات في إطار النظرية الليبرالية، قد يقولون أنهم يطلبون تأهل هذه الحقوق على نحو يجعلهم لم يعودوا مطابقين للأهداف الحقيقية لمجموعات الأقليات. لقد دافع الليبراليون عن حقّ الأقليات القومية في الحفاظ على نفسها كمجتمعات متميزة ثقافياً، ولكن فقط إذا، حكموا أنفسهم بمبادئ ليبرالية. ولكن ما تريده بعض الأقليات بالضبط هو، القدرة على رفض الليبرالية وتنظيم مجتمعها على طول الخطوط التقليدية غير الليبرالية؟ أليس هذا جزءاً مما يجعلها متميزة ثقافياً؟ فإذا فقدَ أفراد الأقلية القدرة على فرض عقيدة دينية أو أدوار تقليدية للجنسين، فهل هم لم يفقدوا جزءاً من سبب وجود أنفسهم كمجتمع متميز؟ هل الإصرار على احترام الحقوق الفردية ليس نسخة جديدة من النزعة العرقية القديمة التي وجدت عند ستيوارت مِل وكارل ماركس التي تحدّد الثقافة (الليبرالية) الأغلبية كمعيار يجب على الأقليات أنْ تلتزم به؟

لو افترضنا كانت هناك أقلية تسعى إلى قمع الجماعات الأخرى، فمعظم الناس يتفقون على أنَّ التدخّل له ما يبرره باسم الدفاع عن النفس ضدّ العدوان. ولكن ماذا لو لم يكن للمجموعة مصلحة في حكم الآخرين أو حرمانهم من مواردهم، وبدلاً من ذلك تريد المجموعة ببساطة أنْ تترك وحدها، لتشغيل مجتمعها وفقاً لتقليد معايير غير ليبرالية؟ في هذه الحالة، قد يبدو من الخطأ فرض القيم الليبرالية. فما دامت هذه الأقليات لا تريد أنْ تفرض قيمها على الآخرين، إذا لم يسمح لها بتنظيم مجتمعها كما تشاء، حتّى لو كان ذلك ينطوي على الحدّ من حرية أعضائها؟ في الواقع، أليس من التسامح بشكل أساسي، إجبار أقلية قومية سلمية أو طائفة دينية – التي لا تُشكّل أي تهديد لأي شخص خارج المجموعة – على إعادة تنظيم مجتمعها وفقاً لمبادئنا الليبرالية للحرية الفردية؟

هذه أسئلة صعبة، أدت إلى صراعات هامة، ليس فقط بين الليبراليين وغير الليبراليين، بل أيضاً داخل الليبرالية نفسها. فبالنسبة إلى التسامح هو في حدّ ذاته يعتبر قيمة ليبرالية أساسية. ومع ذلك، ينطوي تعزيز الحرية الفردية أو الاستقلال الذاتي كما يبدو على عدم التسامح تجاه الجماعات غير الليبرالية. لقد اقترحت في وقت سابق قائلًا، تعتبر نظرية حقوق الأقليات التي تستبعد القيود الداخلية نظرية ليبرالية لا لبس فيها، لأنها ترتكز بقوة على قيمة الحرية الفردية. ومع ذلك قد ينظر الآخرون إلى نظريتي على أنها نظرة غير لائقة، لأنَّ التزامها الثابت بالاستقلالية الفردية غير متسامح مع الجماعات غير الليبرالية.

هناك نقاش كبير ومتنامي بين الليبراليين، حول ما إذا كان الحكم الذاتي أو التسامح هو القيمة الأساسية في النظرية الليبرالية. ويوصف هذا التباين بطرق مختلفة – على سبيل المثال، التباين

بين «التنوير» و»الإصلاح» الليبرالي (Galston 1995)، أو بين الليبرالية «الشاملة» والليبرالية «السياسية» (Rawls 1993a; Moon 1993)، أو بين «الكَنْتية» و»الليبرالية» (Larmore 1987). وتحت كلّ هذه التناقضات هناك مصدر قلق مماثل - أي أنَّ هناك مجموعات كثيرة داخل حدود الدول الليبرالية التي لا تقدر الاستقلال الذاتي، والتي تحد من قدرة أعضائها على التشكيك في الممارسات التقليدية والخلاف عنها. إنَّ النظرية الليبرالية القائمة على الحكم الذاتي، تهدد بإبعاد هذه الجماعات وتقويض ولائها للمؤسسات الليبرالية، في حين أنَّ الليبرالية القائمة على التسامح يمكن أنْ توفر أساساً أكثر أمناً وأوسع لشرعية الحكومة.

هؤلاء الليبراليون الذين يؤكّدون على التسامح، ويقللون من الحكم الذاتي، هم غالباً ما ينتهي بهم الموقف بمعارضة ما يتعلق بحقوق الأقليات، التي تختلف تماماً عن تلك التي دافع عنها. على سبيل المثال، تشاندران كوكاثاس (Chandran Kukathas) هو أكثر تعاطفاً مني مع مطالب المجموعات الثقافية لفرض قيود داخلية على أعضائها، لأنه يعتقد أنَّ الليبرالية ليست ملتزمة بقيمة الحكم الذاتي. ومع ذلك هو أقل تعاطفاً مع مطالب ثقافات الأقليات، لأي حماية خارجية خاصة تجاه المجتمع الأكبر. فالتسامح الليبرالي يتطلب، حسب وجهة نظره، ترك الجماعات غير الليبرالية وحدها، ولكنها لا تتطلب من الدولة مساعدتهم بأي شكل من الأشكال من خلال التمويل العام للمدارس، وحقوق اللغة، وحقّ النقض، أو إعادة رسم الحدود السياسية (Kukathas 1992a; 1992b).

وضمن هذا الرأي، ينبغي أنْ يسعى الليبراليون إلى استيعاب الجماعات غير الليبرالية، طالما أنّهم لا يسعون للحصول على أي دعم من المجتمع الأكبر، ولا تسعى لفرض قيمها على الآخرين. بل هو نهج «العيش والسماح بالعيش»، أخلاقيات عدم التدخّل المتبادل. باختصار، يسمح التسامح الليبرالي ببعض القيود الداخلية، ولكن لا توجد حماية خارجية.

أعتقد أنَّ هذا مفهوم خاطئ، ليس فقط حول عدم جواز الحماية الخارجية (التي دافعنا عنها في الفصل السادس)، ولكن أيضاً حول شرعية القيود الداخلية. فمن المؤكّد أنَّ هناك حدوداً عملية وأخلاقية هامة بشأنِ مدى قدرة الدول الليبرالية على فرض القيم الليبرالية على المجموعات الثقافية، لا سيما الأقليات القومية، التي نناقشها أدناه. ولكن هناك أيضاً صراعات حقيقية بين المبادئ الليبرالية ومطالب الجماعات غير الليبرالية، ونحن بحاجة إلى مواجهة هذه الصراعات علناً.

في هذا الفصل، سأحاول أنَّ أوضح الطرق التي تستطيع بها الليبرالية، ولا يمكنها، أنْ تستوعب الجماعات غير الليبرالية. وسأبدأ بفكرة التسامح، وأبين لماذا يُعتمد المفهوم الليبرالي التقليدي للتسامح، بدلاً من أنْ يكون بديلاً عن الالتزام بالاستقلال الذاتي (القسم الأوّل).

وسأنظر بعد ذلك في مدى إمكانية اعتبار المبادئ الليبرالية مبادئ «طائفية» (القسم الثاني)، قبل اختتام بعض الاقتراحات حول كيفية استجابة الدول الليبرالية للجماعات غير الليبرالية داخل حدوده (القسم الثالث).

1. الليبرالية والتسامح

ترتبط الليبرالية والتسامح ارتباطاً وثيقاً مع بعضهما البعض من الناحية التاريخية والمفاهيمية. فالتطور والتسامح الديني كانا يعتبران من أحد الجذور التاريخية لليبرالية. وقد ظهر التسامح الديني (Religious Tolerance) في الغرب كنتيجة لحروب الدين (Wars of Religion) التي لا تنتهي، واعتراف كلّ من الكاثوليك والبروتستانت بأنَّ النظام الدستوري المستقر لا يمكن أنْ يكون على إيمان ديني مشترك. ووفقاً لرأي راولز، وسع الليبراليون ببساطة مبدأ التسامح مع شكوك أخرى مثيرة للجدل حول «معنى وقيمة وهدف الحياة البشرية» (Rawls 1987: 4; Rawls 1985: 249; Rawls 1993a: p. xxviii).

ولكن إذا كان يمكن حقاً اعتبار الليبرالية امتداداً لمبدأ التسامح الديني، فمن المهم أنْ ندرك أنَّ التسامح الديني في الغرب قد اتّخذ شكلاً محدداً جداً – أي فكرة حرية الفرد في الوجدان. حيث أصبح من حقّ الفرد الأساسي أنْ يعبد بحرية، وأنْ ينشر دينه، وأنْ يغير دينه، أو لا بل يحقّ له إنكار الدين تماماً. ويعتبر تقييد ممارسة الفرد لهذه الحريات انتهاكاً لأحد حقوق البشرية الأساسية. وهناك أشكال أخرى من التسامح الديني ليست ليبرالية، إلا أنها تستند إلى الفكرة التي ترى، ينبغي لكل جماعة دينية أنْ تكون حرة في تنظيم مجتمعها كما تراه مناسباً، بما في ذلك الخطوط غير الليبرالية. ففي «نظام الملل التابع إلى السلطة العثمانية، على سبيل المثال، تمّ فيه الاعتراف بالمسلمين والمسيحيين واليهود على أساس أنّهم وحدات ذاتية الحكم (أو «ملل»)، وسمحت بفرض قوانين دينية تقليدية على أعضائها.

بما أنْ نظام الملل قد تمّ ذكره باعتباره سابقة مهمة ونموذجاً لحقوق الأقليات (Sigler 1983; Van Dyke 1985: 74–5; Thornberry 1991: 29)، فإنّه يستحق الفحص والتمحيص بمزيد من التفصيل. الأتراك العثمانيون كانوا يتدينون بالإسلام، وغزوا معظم أنحاء الشرق الأوسط وشمال أفريقيا واليونان وأوروبا الشرقية في غضون القرن الرابع عشر الميلادي والقرن الخامس عشر الميلادي. وبالتالي اكتسبوا العديد من الموضوعات اليهودية والمسيحية. ولأسباب لاهوتية واستراتيجية مختلفة، سمح العثمانيون لهذه الأقليات، ليس بحرية ممارسة دينهم فحسب، بل بحرية أعم في إدارة شؤونهم الداخلية البحتة، مع قوانينهم ومحاكمهم القانونية. ولحوالي خمسة قرون ما بين عام 1456م وحتّى انهيار الإمبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولى، كان هناك ثلاث

أقليات غير مسلمة معترف بها اعتراف رسمي على أساس أنها مجتمعات حكم ذاتي - اليونان الأرثوذكس، والأرمن الأرثوذكس، واليهود - وقد تمّ تقسيم كلّ منها إلى وحدات إدارية محلية مختلفة، عادة على أساس العرق واللغة. كان يرأس كلّ ملة من هذه الملل الثلاثة زعيم كنسي ذو صلة بالملة (الحاخام الرئيسي واثنين من البطاركة الأرثوذكس).

خلال عهد الإمبراطورية العثمانية تمّ احترام وإنفاذ تقاليد وممارسات كلّ جماعة دينية، لا سيما في مسائل الأحوال الشخصية القانونية. ومع ذلك، في حين كانت الملّتين المسيحية واليهودية حرتين في إدارة شؤونها الداخلية، نجد أنَّ علاقاتهم مع المسلمين الحاكمين تخضع لتنظيم صارم. على سبيل المثال، لا يمكن لغير المسلمين التبشير (Proselytize)، ولا يمكن بناء الكنائس الجديدة إلا بموجب ترخيص. وهناك حدود للزواج اللحمي[2] (Intermarriage)، ويتعين على غير المسلمين دفع ضرائب خاصة، بدلاً من الخدمة العسكرية. ولكن ضمن هذه الحدود، «كانوا يتمتعون بالحكم الذاتي الكامل، وطاعة قوانينهم وعاداتهم». وتم ضمان حريتهم الجماعية للعبادة مع حيازتهم للكنائس والأديرة، ويمكنهم إدارة مدارسهم الخاصة (Runciman 1970: 27-35; Braude and Lewis 1982: 1-34).

كان هذا النظام بصورة عامة، نظاماً إنسانياً متسامحاً مع الاختلافات الجماعية، ومستقر بشكل ملحوظ. فقد لاحظ برود (Braude) ولويس (Lewis)، منذ ما يقرب من نصف الألفية الماضية، أنَّ العثمانيين قد حكموا إمبراطورية متنوعة مثل أي إمبراطورية مرت في التاريخ. ومن الجدير بالملاحظة أنَّ هذا المجتمع المتعدد الأعراق والمتعدد العمل من المسلمين والمسيحيين واليهود يتعبدون ويدرسون جنباً إلى جنب، إثراءاً لثقافاتهم المتميزة(Braude and Lewis 1982: 1). ولكن مجتمع هذه الإمبراطورية لم يكن مجتمعاً ليبرالياً، لأنها لا تعترف بأي مبدأ من مبادئ حرية الفرد في الضمير. وبما أنَّ كلّ جماعة دينية تتمتع بالحكم الذاتي، إذن، لم تكن هناك عقبة خارجية أمام إقامة هذا الحكم الذاتي بناءً على المبادئ الدينية، بما في ذلك إنفاذ أو تمكين الأرثوذكسية الدينية. ومن هنا كان هناك مجال قليل أو معدوم للمعارضة الفردية داخل كلّ طائفة دينية، وقلة، أو انعدام حرية تغيير إيمان المرء. ففي الوقت الذي نجد فيه أنَّ المسلمين لم يحاولوا قط قمع اليهود، أو العكس، هم قاموا بالمقابل قمع الزنادقة (Heretics) داخل مجتمعهم الإسلامي. والزندقة[3]

(2) هو الزواج بين الناس من مختلف الأجناس، والطوائف، أو الأديان من دون التأكيد على وحدة الدين أو العرق بين الزوجين. (المترجم)

(3) الزندقة ويقابلها بالإنجليزية الهرطقة، وهي تنسب إلى شخص يؤمن بالهرطقة الدينية أو يمارسها. الهرطقة تعني أي اعتقاد أو نظرية تتعارض بشدة مع المعتقدات أو العادات الراسخة، والهرطقي مؤيد لهذه المطالبات أو المعتقدات. وتختلف الهرطقة عن كل من الردة، وهو التخلّي الصريح عن الدين أو المبادئ، وعن التجديف الذي هو الكلام أو العمل الضار بشأنِ الله أو الأشياء المقدسة. (المترجم)

(الهرطقة) هي (التساؤل عن التفسير الأرثوذكسي للمذهب الإسلامي) والردة (Apostasy) هي (التخلّي عن الإيمان الديني) حيث كانت تلك جرائم يعاقب عليها داخل المجتمع الإسلامي. علاوة على وجود قيود على حرية الضمير الفردي في المجتمعات اليهودية والمسيحية.

يمكن اعتبار نظام الملل في الواقع، نظام اتّحادي من السلطات الدينية (A Federation of Theocracies)، حيث كان مجتمع متحفظ جداً وبطرياركي، يتعارض مع المُثل العليا للحرية الشخصية التي أقرها الليبراليون من لوك إلى كَنْت وستيوارت مِل. وقد اختلفت فيه الملل في مدى تمكين الملّة الأرثوذكسية الدينية. كانت هناك فترات عديدة خلال الـ 500 سنة تلك، حيث دفع الإصلاحيون الليبراليون داخل كلّ مجتمع نحو فرض قيود دستورية على قوة قادة الملل. ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، اعتمدت بعض الملل الدساتير الليبرالية، وهو ما أمكن عدّه في الواقع، تحويل السلطة الدينية إلى نظام علماني من الحكم الذاتي الديمقراطي الليبرالي، لمختلف الجماعات الوطنية في الإمبراطورية. وسعى الإصلاحيون الليبراليون إلى استخدام الملل كأساس لنظام المؤسسات الاتّحادية التي توفر حماية خارجية للأقليات القومية - من خلال الحدّ من قوة المجموعات الأخرى التي تتسلّط فوقهم - في حين التزمت احترامها الدستوري للحقوق المدنية والسياسية للأفراد[4].

ولكن، بشكل عام، كانت هناك قيوداً كبيرة على حرية الأفراد في الإمبراطورية العثمانية في استجواب أو رفض مذهب الكنيسة. لقد قبل العثمانيون مبدأ التسامح الديني، حيث «يفهم من ذلك أنه يدلّ على استعداد مهيمن للتعايش مع الآخرين» (Braude and Lewis 1982: 3)، لكن هذا الأمر لم يقبل بالمبدأ المستقل تماماً عن الحرية الفردية للضمير[5].

ربما كان نظام الملل العثماني يعتبر النموذج الأكثر تطوّراً للتسامح الديني غير الليبرالي، ولكن يمكن العثور على الاختلافات في هذا النموذج في العديد من الحقب الزمنية والأماكن الأخرى. فكما أشرت في الفصل الثالث، هو هذا النظام الذي تريده بعض الأقليات غير الليبرالية اليوم. حيث كثيراً ما يطالب بذلك باسم «التسامح». ولكن ليس هذا النوع من التسامح الذي أقره الليبراليون تاريخياً. فقد لا ترغب هذه الجماعات في أنْ تحمي الدولة حقّ كلّ فرد في التعبير بحرية

(4) لمناقشة محاولات إصلاح نظام الملل، المستوحاة من الليبرالية الغربية، انظر: Davison 1982: 332; Braude and Lewis 1982: 18-23, 28-31; Karpat 1982: 159-63.

(5) نظام التسامح هذا هو، بمعنى ما، عكس ذلك ما موجود في الغرب، لأنه يوحّد، بدلًا من أنْ يفصل، الكنيسة والدولة. ومن المثير للاهتمام أنْ نلاحظ أنّ النظامين لهما أصول تاريخية مماثلة. حيث كانت القيود العثمانية على بناء الكنائس غير الإسلامية وموقعها مشابهة لنظام التعايش المرخص المنشأ بموجب مرسوم نانت (Edict of Nantes) (1598). وبموجب هذا المرسوم الذي أنهى حروب الديانة البروتستانتية في فرنسا يمكن أنْ يبني فقط كنائس جديدة في مواقع معينة، وفقط مع رخصة الدولة. أما في الغرب، فإنّ التعايش المرخص من الدولة بين البروتستانت والكاثوليك تطور تدريجياً إلى نظام للحرية الفردية للضمير. وهو ما لم يحدث قط في الإمبراطورية العثمانية.

عن معتقداته الدينية، أو تساؤلها، أو تنقيحها. وعلى العكس تماماً، هذا هو بالضبط ما يعترضون عليه. ولعل ما يريدونه هو، القدرة على تقييد الحرية الدينية لأعضائهم[6]. لذلك لا يكفي القول بأنَّ الليبراليين يؤمنون بالتسامح. لذا فالسؤال المطروح هنا، أي نوع من التسامح المقصود به؟ تاريخياً، يعتقد الليبراليون في فكرة محددة جداً عن التسامح- الفكرة التي تنطوي على حرية الضمير الفردي، وليس مجرد العبادة الجماعية. إذ يحمي التسامح الليبرالي حقّ الأفراد في المعارضة من جماعتهم، فضلاً عن حقّ المجموعات في عدم الاضطهاد من قبل الدولة. فالتسامح يحدّ من قدرة الجماعات غير الليبرالية على تقييد حرية أفرادها، فضلًا عن قوة الدول الليبرالية لتقييد حرية العبادة الجماعية.

وهذا يظهر، على ما أعتقد، أنَّ الليبراليين شهدوا تاريخياً الاستقلال الذاتي والتسامح كجانبين لعملة واحدة. فما يميز التسامح الليبرالي هو، على وجه التحديد، التزامها بالاستقلال الذاتي - أي فكرة أنَّ الأفراد يجب أنْ يكونوا أحرار في تقييم الغايات القائمة المحتملة (Mendus 1989: 56).

2. هل الليبرالية متعصبة؟

هل التزام الليبرالية بالاستقلال الذاتي هو أساس مقبول للحكومة في مجتمع تعددي حديث، بالنظر إلى بعض الجماعات التي لا تقدر الحكم الذاتي؟ إذا حاول الليبراليون إيجاد أساس بديل للنظرية الليبرالية التي يمكن أنْ تستوعب هذه المجموعات- وهو ما يعني، إيجاد شكل من التسامح أكثر تسامحاً من الجماعات غير الليبرالية؟

العديد من الليبراليين قد بدأ البحث عن مثل هذا البديل. على سبيل المثال، نرى راولز في عمله الأخير قد التزم بذات نفسه بوضع مسافة من الالتزام بالاستقلالية الذاتية، على أساس أنَّ بعض الناس لا يرون أنَّ أهدافهم قابلة لإعادة النظر، وإنَّ الدفاع عن المؤسسات الليبرالية على هذا الأساس هو مبدأ «تعصبي» أو ضيق الأفق «طائفي»[7] (Sectarian), (Rawls 1987: 24;

---

(6) من المثير للاهتمام، أنَّ راولز لا يعتبر هذا النموذج هو نموذجاً من نماذج التسامح. فهو يتحدث عن «مبدأ التسامح» (The Principle of Tolerance) كما لو كان هناك واحد فقط، وهو ما يعادل فكرة حرية الضمير (Free-dom of Conscience) (على سبيل المثال: Rawls 1987: 18, 23; 1989: 251; 1982b: 25-6; 1985: 225). ومع ذلك فإنَّ نموذج نظام الملل العثماني، قد يمكن القول بأنَّه، شكل من الأشكال الأكثر طبيعية من التسامح الديني. حيث يشير السجل التاريخي إلى، أنَّ «الأديان عادة ما شعرت تاريخياً، في الممارسة العملية، بأنها غير متسامحة أكثر من غيرها من الديانات الأخرى (غير الديانات الوحدانية)، ولكن هذا قد تمّ من المعارضين داخل صفوفهم» (Elton 1984: p. xiii).

(7) من خلال كتابات راولز الأخيرة، أعني مقالاته بعد عام 1985، والتي يؤكّد فيها على التمييز بين المفاهيم «السياسية» و«الميتافيزيقية» أو «الشاملة» بالنسبة إلى الليبرالية.

Larmore 1987; Galston) «الليبراليون السياسيون» حيث يردد هذا الاعتراض (1985: 246). 1991; Moon 1993). أنّهم يريدون الدفاع عن المؤسسات الليبرالية بطريقة تستدعي، حتّى أولئك الذين يرفضون الفكرة القائلة بأنَّ الناس يمكن أنْ يتراجعوا ويقيموا أهدافهم.

لا أعتقد أنَّ حجة راولز يمكن اعتمادها. ولكن مبدأها يعتبر مسألة هامة، وتستحق استكشاف المزيد من التفاصيل، لأنَّ ذلك يساعد على توضيح نقاط الصراع بين المبادئ الليبرالية ومطالب الأقليات غير الليبرالية. اقتراح راولز لا يعني رفض فكرة الاستقلالية الذاتية تماماً، بل لتقييد نطاقها. خاصة أنَّ راولز يبحث عن مواصلة جاذبيته في سياقات سياسية، مع تجنبه لهذه الفكرة في سياقات أخرى. فالفكرة القائلة بأننا قادرون على تشكيل وتنقيح مفهومنا للخير هو، كما يقول هو الآن، بدقة «المفهوم السياسي» للشخص الذي اعتمد فقط لأغراض تحديد حقوقنا ومسؤولياتنا العامة. فهو لا يصرّ على أنَّ القصد منه، حساب عام للعلاقة بين الذات وأهدافها المنطبقة على جميع مجالات الحياة، أو صورة دقيقة لأعمق تفاهماتنا الذاتية. بل على العكس من ذلك من الممكن جداً في الحياة الخاصة، ومن المرجح جداً أنْ تكون هويتنا الشخصية ملزمة بغايات معينة بطريقة تحول دون التنقيح الرشيد. فكما يضعها راولز بالقول:

من الضروري التأكيد على، أنَّ المواطنين في شؤونهم الشخصية أو في الحياة الداخلية للجمعيات التي ينتمون إليها، قد ينظرون إلى أهدافهم النهائية وملحقاتهم المكملة بطريقة تختلف كثيراً عن الطريقة التي ينطوي عليها المفهوم السياسي. وقد يكون للمواطنين، وعادة ما يكون لديهم في أي وقت من الأوقات، العواطف والولاءات والإصغاءات التي يعتقدون أنها لن، بل ويمكن، بل وينبغي، لا ينبغي أنْ تقف بعيداً عن التقييم الموضوعي من وجهة نظرهم العقلانية المحضة تماماً. وقد يعتبرون أنه ببساطة لا يمكن تصوّر، أنْ ينظروا إلى أنفسهم بعيداً عن بعض المعتقدات الدينية والفلسفية والأخلاقية، أو من بعض الملحقات والولاءات الدائمة. هذه الإدانات والملحقات هي جزء مما يمكن أنْ نسميه «هويتهم غير العامة» (Nonpublic Identity) (Rawls 1985: 241).

لذلك لم يعدّ راولز يفترض أنَّ الالتزامات الدينية للشعب قابلة لإعادة النظر أو تأكيدها بشكل مستقل. فهو يوافق على، أنَّ هذه الغايات قد تكون ضرورية جداً لهويتنا التي لا نستطيع الوقوف عليها مرة أخرى وإخضاعها للتقييم والمراجعة. ومع ذلك، ففي السياقات السياسية، نتجاهل احتمال وجود مثل هذه الأهداف «التأسيسية». وباعتبارنا مواطنون مازلنا نرى أنفسنا نمتلك «مصلحة عليا» في قدرتنا على الحكم الذاتي، حتّى وإنَّ كنا أشخاص عاديين قد لا نرى أنفسنا نمتلك أو نتمكن على تلك القدرة. فمازال مفهوم راولز للشخص المستقل يتمتع بلغة التبرير العام الذي يناقش فيه الناس حقوقهم ومسؤولياتهم كمواطنين، على الرغم من أنها قد لا تصف «الهوية غير العامة» (Rawls 1980: 545).

لقد ميز راولز «الليبرالية السياسية» عن «الليبرالية الشاملة» (Comprehensive Liberal-ism) الخاصة بـجون ستيوارت مِل. إذ أكّد ستيوارت مِل على، وجوب أنْ يكون الناس قادرين على تقييم قيمة الممارسات الاجتماعية الموروثة في جميع مجالات الحياة، وليس الحياة السياسية فقط. ويجب على الناس عدم طاعة العادات الاجتماعية لمجرد أنها تقليد، ولكن فقط إذا كانت تستحق الولاء. ويجب على كلّ شخص أنْ يحدد لنفسه ما إذا كانت هذه العادات «تنطبق بشكل صحيح على ظروفه وشخصيته» (Mill 1982: 122). ولعل هذا الإصرار على حقّ الناس في التشكيك في الممارسات الاجتماعية وتنقيحها لا يقتصر على المجال السياسي. في الواقع، كان ستيوارت مِل قلقاً في الغالب حول الطريقة التي اتبعها الناس بشكل أعمى نحو الاتّجاهات الشعبية والعادات الاجتماعية في حياتهم الشخصية اليومية. ومن ثمّ فإنَّ ليبرالية مِل مبنية على المثل الأعلى للتفكير العقلاني الذي ينطبق على العمل البشري بشكل عام، ويهدف إلى «إعلام فكرنا وسلوكنا ككل» (Rawls 1987).

يخشى راولز من أنَّ الكثير من الناس قد لا يقبلون فكرة مِل في الاستقلال الذاتي، كمبدأ يحكم الفكر الإنساني والعمل بشكل عام. ومع ذلك، فإنّه يعتقد أنَّ مثل هؤلاء الناس يمكن أنْ يقبلوا على الأقل فكرة الاستقلال الذاتي إذا اقتصرت على السياقات السياسية، تاركين للناس الحرية في عرض هوياتهم غير العامة بطرق مختلفة تماماً. إذ يمكن للناس أنْ يقبلوا مفهومه السياسي من «دون أنْ يلتزموا في أجزاء أخرى من حياتهم مُثل أخلاقية شاملة، قد ترتبط في كثير من الأحيان بالليبرالية، على سبيل المثال، المُثل العليا للحكم الذاتي والفردية» (Rawls 1985: 245).

إنَّ حساب راولز لهويتنا غير العامة هو، بطبيعة الحال، قريب جداً من مفهوم «الجمعانية» للدفاع عن النفس التي وصلتنا بواسطة مايكل ساندل (Sandel Michael) (انظر الفصل الخامس). والواقع أنَّ إحدى الطرق لفهم «الليبرالية السياسية» التي يتبعها راولز هو القول بأنَّ، الناس بالنسبة لراولز هم ممن يوجد في الحياة الخاصة وإنَّ الليبراليين هم ممن في الحياة العامة. ولكن هل هذا موقف متماسك؟ الحقيقة أنَّ المشكلة قد تكمن في تفسير سبب قبول أي شخص للمثل الأعلى، المتمثل في الاستقلال الذاتي في السياقات السياسية ما لم يقبله أيضاً بشكل أعم. إذا رأى أعضاء الطائفة الدينية أنَّ أهدافهم الدينية تشكل تأسيساً، حتّى لا يكون لديهم القدرة على الوقوف مرة أخرى وتقييم هذه الغايات، فلماذا يقبلون مفهوماً سياسياً للشخص الذي يفترض أنَّ لديه تلك القدرة (بل و «مصلحة عليا» في ممارسة تلك القدرة)؟

ربما كان راولز يعتقد بإمكانية قبول الجميع لمفهومه السياسي، لأنَّ أولئك الذين لا يقدرون عموماً القدرة على الاستقلال الذاتي، يمكنهم ببساطة الامتناع عن ممارسة حياتهم الخاصة. وكما أشرت في الفصل الخامس، في حين يسمح المجتمع الليبرالي بالتقييم العقلاني وتنقيح غايات المرء،

فإنّه لا يجبره على ذلك. وبالتالي، حتّى إذا كان هذا الرأي حول الاستقلال الذاتي يتعارض مع فهم الأقلية الدينية، فلا توجد تكلفة لقبولها لأغراض سياسية. ولكن هناك تكلفة على الأقليات غير الليبرالية من قبول مفهوم الدور السياسي للشخص - أي أنه يحول دون أي نظام للقيود الداخلية، يمكنه أنْ يحدّ من حقّ الأفراد داخل المجموعة في تنقيح مفاهيمهم عن الخير. على سبيل المثال، يمنع الأقلية الدينية من حظر الارتداد والتبشير، أو من منع أطفالهم من التعلّم عن طرق الحياة الأخرى. وعليه، قد ترى الأقلية هذه الحريات المدنية ضارة، ولكن إذا كانوا يقبلون، لأغراض المناقشة السياسية، الافتراض القائل، بأنَّ الناس لديهم مصلحة عليا في ممارسة قدرتهم على تشكيل وتنقيح مفهوم الخير، فهم لا يمتلكون أي وسيلة للتعبير عن إيمانهم بأذى السماح بالتبشير والردة.

للنظر في القضية الكندية لـ هوفر ضدّ هوفر (Hofer v. Hofer) التي تناولت صلاحيات كنيسة هوتريت (Hutterite Church) على أعضائها. يعيش الهوتريتيون في مجتمعات زراعية كبيرة، تسمَّى المستعمرات التي يوجد فيها ملكية خاصة. وقد تمّ طرد اثنين من أعضاء مستعمرة هوتريت لمدى الحياة لارتدادهما. لذا طالبا المطرودين بحصتهم من أصول المستعمرة التي ساعدوا على إنشائها طيلة سنوات عملهم. وعندما رفضت المستعمرة ذلك، أقدم العضوان السابقان في المستعمرة على رفع دعوى أمام المحكمة. اعترضوا بالاستناد إلى الحقيقة التي بين يديّهم ومفادها، «لا حقّ في أي وقت في حياتهم لمغادرة المستعمرة من دون التخلّي عن كلّ شيء، حتّى الملابس التي يرتدونها» (Janzen 1990: 67). ودافع الهوتريتيون عن هذه الممارسة على أساس أنَّ حرية الدين تحمي قدرة الجماعة على العيش وفقاً لمذهبها الديني، حتّى لو كان ذلك يحدّ من حرية الفرد.

قبلت المحكمة الكندية العليا ادّعاء الهوتريت هذا. ولكن لم يكن من الواضح أنَّ مطالبة الهوتريت يمكن الدفاع عنه بلغة «الليبرالية السياسية» عند راولز. وكما أشار القاضي بيجون (Pi-geon) في المعارضة، أنَّ الفكرة الليبرالية المعتادة لحرية الدين «تشمل حقّ كلّ فرد في تغيير دينه حسب الإرادة». ومن ثمّ لا يمكن للكنائس أنْ تجعل من القواعد ذات تأثير لحرمان أعضائها من هذه الحرية الأساسية». وبالتالي فإنَّ النطاق الصحيح للسلطة الدينية قد يقتصر على ما يتسق مع حرية الدين كما يفهم على النحو الصحيح، وهذا هو ما نعنيه بالحرية للفرد، ليس فقط لاعتماد دين ولكن أيضاً للتخلي عنها في الإرادة. وقد اعتقد القاضي بيجون أنَّ العدالة هي أنه، «كان من المستحيل تقريباً كما يمكن أنْ تكون» للذين يعيشون في مستعمرة هوتريت أنْ يرفضوا تعاليم دينية، وذلك بسبب ارتفاع تكلفة تغيير دينهم، وهكذا حرموا فعلياً من حرية الدين[8].

يبدو أنَّ رأي القاضي بيجون هو الأكثر اتّساقاً مع «الليبرالية السياسية» التي وضعها راولز. فالقاضي قد افترض، كما يقول راولز، يجب علينا لأغراض الحجة السياسية والحقوق القانونية،

(8) انظر: Hofer v. Hofer et al. (1970) 13 DLR (3d) 1, cited in Janzen 1990: 65-7.

أنْ يكوّن الناس مصلحة أساسية في قدرتهم على تشكيل وتنقيح مفهومهم للخير. ومن ثمّ، يخلص إلى القول، أنَّ سلطة الطوائف الدينية بأعضائها يجب أنْ تكون على درجة من القدر الذي، تمكّن الأفراد من ممارسة تلك القدرة بحرية وفعالية. فلو قبل الهوتيريون مفهوم راولز للفرد، فعليهم أيضاً أنْ يقبلوا الرأي القائل بأنَّ حرية الدين يجب أنْ تفسر من حيث قدرة الفرد على تشكيل معتقداته الدينية وتنقيحها[9].

ظهرت نفس المشكلة في قضية ويسكونسن (Wisconsin) المقامة في المحكمة ضدّ يودر (Yoder) في الولايات المتحدة الأميركية، التي تناولت سلطة جماعة الأميش على أعضائها. إذ حاول الأميش، مثل الهوتيريين في كندا، أنْ يجعلوا من الصعب على أعضائهم مغادرة المجموعة، وإنْ كان ذلك بطريقة مختلفة. وأرادوا سحب أطفالهم من المدرسة قبل سنّ 16 عاماً، وذلك للحدّ بشدة من مدى تعلم الأطفال عن العالم الخارجي. ودافعوا أيضاً عن ذلك، بحجة أنَّ حرية الدين تحمي حرية الجماعة في العيش وفقاً لمذهبها، حتّى وإنْ كان ذلك يحدّ من حرية الطفل الفردية. قبلت المحكمة العليا الأميركية ادّعاء الأميش، ولكن هنا مرة أخرى تماسك ادّعاء الأميش معتمداً على رفضهم الصريح لمفهوم راولز السياسي للشخص، والذي يؤكّد على القدرة على تشكيل وتنقيح أهدافنا[10].

(9) يؤكّد راولز أنْ نقطة حماية الحقوق المدنية لا تعني تعظيم تنمية وممارسة القدرة على تشكيل وتنقيح مفهوم الخير. كما يلاحظ بحقّ، سيكون من العبث «محاولة تحقيق أقصى قدر من عدد التأكيدات المتعمدة لمفهوم الخير. وبدلاً من ذلك، إنَّ هذه الحريات وأولويتها هي ضمان المساواة بين جميع المواطنين للظروف الاجتماعية الضرورية للتنمية الكافية والممارسة الكاملة والمستنيرة لهذه القوى» (Rawls 1982b: 47-9). غير أنه يبدو واضحاً أنَّ الهوتيريين لا يوفرون الظروف الاجتماعية الضرورية لممارسة «الاستقلال الكامل والمستنير» للحكم الذاتي.

(10) قضية ويسكونسن (Wisconsin) ضدّ يودر (Yoder) رقم 406 US 205. يقول راولز، إنَّ الليبرالية السياسية أكثر تعاطفاً مع مطالب الأميش من الليبرالية الشاملة لستيوارت مِل. في حين أنَّ الليبرالية الشاملة «قد تؤدي إلى متطلبات تهدف إلى تعزيز قيم الحكم الذاتي والفردية كأفكار تحكم الكثير من الحياة إنْ لم تكن كلها»، إنَّ الليبرالية السياسية لها هدف مختلف، وتتطلب أقل بكثير من ما نعتقده، لأنها لا تهتم إلا بتعزيز مثال ليبرالي للمواطنة «إنَّ اهتمام الدولة بتعليم [الأطفال] يكمن في دورهم كمواطنين مستقبليين». ونتيجة لذلك، يقول راولز، إنَّ الليبرالية السياسية تكرم، قدر المستطاع، مطالبات أولئك الذين يرغبون في الانسحاب من العالم الحديث وفقاً لأوامر دينهم، بشرط أنْ يعترفوا بمبادئ المفهوم السياسي الخاص بالعدالة وبنفس القدر لسياسية الشخص والمجتمع (Rawls 1988: 267-8). ومع ذلك، يعتبر هذا أمرٌ مضلل. ومن ناحية أخرى، إنَّ التمييز بين الليبرالية السياسية والليبرالية الشاملة هي حالة غير مستقرة، لأنَّ قبول قيمة الاستقلال الذاتي للأغراض السياسية له آثار لا يمكن تجنبها في الحياة الخاصة (انظر هامش رقم 9 من هذا الكتاب). علاوة على ذلك، فإنَّ العديد من الطوائف الدينية تعترض على الليبرالية السياسية بشروطها الخاصة، باعتبارها نظريةٍ للمواطنة. أنّهم ينظرون إلى مبدأ راولز المثالي للمواطنة على أنه يتعارض مع المثل الدينية للفرد والمجتمع. في حين أنَّ راولز يريد المربين لإعداد الأطفال لحقوق وواجبات المواطنة، وترى الطوائف الدينية «غرض مختلف من التعليم لإعداد أطفالهم للحياة في مجتمعاتهم». حيث لا يساورهم القلق من إعداد الناس لممارسة الحقوق السياسية، ولكن مع الحاجة إلى الطاعة. لقد جادلوا أنَّ التعليم يعيد توجيه اهتمام الفرد بنفسه ويعزز الرغبة في الالتزام بإرادة المجتمع». إذ سعت هذه المجموعات إلى الإعفاء من بعض أنواع التعليم الذي تصّر عليه «الليبرالية السياسية» عند راولز. انظر: Janzen 1990: 143, 97.

وعليه، كانت استراتيجية راولز متمثلة فقط في إقرار الاستقلال الذاتي في السياقات السياسية، بدلاً من أنْ تكون قيمة عامة، لم تنجح قط. وإنَّ قبول قيمة الاستقلال الذاتي للأغراض السياسية يمكن ممارسته في الحياة الخاصة، مما يعني ضمناً أنَّ من يؤيدونه هم فقط هؤلاء الذين يؤمنون بالاستقلال الذاتي باعتباره قيمة عامة[11].

لم يفسر راولز لماذا الناس الذين هم من نوع المجتمعانيين في الحياة الخاصة، يجب أنْ يكونوا من الليبراليين في الحياة السياسية. قد يكون راولز على حقّ «في سياقات مختلفة يمكننا أنْ نفترض وجهات نظر متنوعة تجاه شخصنا دون تناقض طالما أنَّ وجهات النظر هذه تتضافر معاً عندما تتطلب الظروف» (Rawls 1980: 545). لكنه لم يثبت أنَّ وجهات النظر هذه قد لا تتفق. بل على العكس من ذلك، إنها تتعارض بشكل واضح مع قضايا المعارضة داخل الجماعة مثل التبشير والردة والتعليم الإلزامي.

لماذا راولز لم يرَ هذا الصراع؟ ربما لاعتقاده بأنَّ مفهومه السياسي هو المفهوم الوحيد الذي يمكن أنْ يحمي الأقليات الدينية من تعصب الأغلبية. فهو يقترح في العديد من المناسبات أنَّه بمجرد الاعتراف بالتعددية الحتمية (Inevitable Plurality) للمجموعات الدينية في المجتمع، فإنَّ الطريقة الوحيدة القابلة للحيلولة دون اضطهاد أديان الأقليات هي، ضمان «تكافؤ حرية الضمير» (Equal Liberty of Conscience) للأفراد (Rawls 1982b: 25-9; 1989: 251). ولكن هذا مفهوم خاطئ - يمكن للمرء أنْ يضمن التسامح بين المجموعات دون حماية التسامح للمعارضة الفردية ضمن كلّ مجموعة. نظام يشبه نظام الملل يضمن السابق دون ضمان هذا الأخير.

(11) في الواقع، إنَّ العلاقة بين السياسية والخاصة ليست سببية فحسب، بل مفاهيمية. حيث يوافق راولز على، أنَّ ممارسة الاستقلال الذاتي في المجال السياسي قد تعزز بشكل سببي ممارستها في الحياة الخاصة. لكنه يصرّ على، أنَّ هذا هو تأثير طارئ وغير مقصود، وأنْ تصوره السياسي للشخص يتعلق بالطريقة فقط، فـ «أنْ تمارس السلطات الأخلاقية [الحكم الذاتي والشعور بالعدالة] فهي تمارس أيضاً في الحياة السياسية والمؤسسات الأساسية كما يسعى المواطنون للحفاظ عليها واستخدامها في إدارة الأعمال العامة» (Rawls 1988:272 n. 28). ولكن ماذا يعني ممارسة قدرتنا على الحكم الذاتي «في الحياة السياسية»؟ إنَّ القدرة على الحكم الذاتي مختلفة تماماً في هذا الصدد عن القدرة على الإحساس بالعدل، على الرغم من أنَّ راولز يعاملهم معاً في هذا المقطع. حيث تمارس القدرة على الإحساس بالعدالة من خلال «تقييم العدالة وفعالية القوانين والسياسات الاجتماعية»، وبالتالي فهي تتعلّق في المقام الأوّل بالحياة السياسية وممارستها. ومن ناحية أخرى، فإنَّ القدرة على تشكيل وتنقيح مفهوم الخير تتعلّق في المقام الأوّل، بما يدعيه راولز «هويتنا غير العامة» (Non-Public Identity) من خلال هويتنا الشاملة وليس هويتنا السياسية. ووفق ما يقول راولز نفسه، «حرية الضمير وحرية تكوين الجمعيات تمكننا من تطوير وممارسة صلاحياتنا الأخلاقية في تشكيل ومراجعة وتنقيح مفاهيمنا عن الخير الذي ينتمي إلى مذاهبنا الشاملة، وتأكيدها على هذا النحو» (1989: 254). ومن ثمّ فإنَّ القدرة على تحقيق العدالة تتعلّق بتقييم السياسات والمؤسسات العامة؛ في حين أنَّ القدرة على تشكيل/ تنقيح مفهوم الخير هو حول تقييم العقائد الدينية والأخلاقية الشاملة التي تحدّد هويتنا الخاصة. ولكن ماذا يعني القول بأنَّ ممارسة هذه القدرة الأخيرة يمكن أنْ تقتصر على الحياة السياسية، دون أنْ تمس هويتنا الخاصة؟ وبما أنَّ القدرة التي تنطوي عليها هي مجرد القدرة على تشكيل وتنقيح أهدافنا الشاملة، يبدو أنَّ أي ممارسة لها قد تنطوي بالضرورة على هويتنا الخاصة.

فإذا أردنا الدفاع عن الحقوق المدنية للأفراد، يجب علينا أنْ نتجاوز الحاجة إلى التسامح الجماعي وأنْ نضع في اعتبارنا قيمة منح الأفراد حرية تشكيل أهدافهم النهائية وتنقيحها[12].

وبالتالي، راولز مخطئ بافتراضه إمكانية أنْ يُتجنب الطعن في القيمة العامة للاستقلالية الفردية من دون تقويض حجته بشأنِ أولوية الحقوق المدنية. فحقيقة التعددية الاجتماعية (Social Plurality)، بعيداً عن أي افتراض للاستقلالية الفردية، لا يمكنها وحدها أنْ تدافع عن كامل نطاق الحريات الليبرالية[13]. فإذا كان الأمر كما يجادل به المجتمعانيون، وهو أنَّ هوية الناس الخاصة هي حقاً مرتبطة بأهداف معينة بحيث لا يكون لديهم مصلحة أو قدرة على التشكيك فيها وتنقيحها، إذن النظام المشابة لنظام الملل يسمح للقيود الداخلية داخل كلّ مجموعة لأنْ تكون ذات استجابة متفوقة للتعددية. وإذا لم يتمكن الأفراد من مراجعة التزاماتهم الدينية الموروثة، أو إذا لم يكن من المهم تمكين الأفراد من ممارسة تلك القدرة، إذن سيكون نظام الملل هو الأفضل للحماية والدفع نحو تلك الغايات التأسيسية.

وهنا لا بدّ من القول، لا يكاد يكون هذا استنتاجاً جديداً. فالمدافعون عن القيود الداخلية جادلوا في هذا الموضوع منذ زمن طويل، وبمجرد أنْ يسقط افتراض اعتبار الاستقلال الذاتي قيمة عامة، ينبغي السماح للجماعات الدينية والثقافية بحماية الغايات التأسيسية لأعضائها بتقييد بعض الحقوق الفردية (Kukathas 1992a; McDonald 1991b; Karmis 1993; Mason 1993). فقد دافع ساندل بذات نفسه عن حقّ الأميش في سحب أطفالهم من المدرسة، معتبراً أنَّ حرية الوجدان ينبغي أنْ تُفهم على أساس أنها حرية السعي إلى تحقيق الأهداف التأسيسية، وليس حرية

(12) من الضروري أيضاً الافتراض بأننا نستطيع تقييم أهدافنا وتنقيحها، وأعتقد، لتبرير ادّعاء راولز بأنَّ الناس يعتبرون قادرين على تحمل المسؤولية عن غاياتهم، هو بمعنى أنه «يعتقد أنّهم قادرون على تعديل أهدافهم وتطلعاتهم في ضوء ما يمكن توقّعه بشكل معقول لتوفير ما هو مناسب»(Rawls 1985: 243) . لأنَّ الناس يمكن أنْ تعدل أهدافها، يدعي راولز، إذ ليس لدينا أي التزام لدعم أولئك الذين يعانون من طرق باهظة الثمن للحياة. أنا سأناقش هذا الجانب من نظرية راولز في: Kymlicka 1990: 73-7.

(13) سأناقش وجهات نظر راولز الأخيرة بشكل أكثر عمقاً في:Kymlicka 1992b . فراولز يعطي لحرية الضمير حجتين. ففي الحجة الأولى يرى أنَّ المعتقدات الدينية «تعتبر معطاة وجذورها راسخة»، ونحن بحاجة إلى حرية الضمير، لأنَّ المجتمع يحتوي على «تعدد هذه المفاهيم، ككل، كما كان، غير قابل للتفاوض». كما نحن بحاجة إلى حرية الضمير لأنه لا يوجد أي ضمان بأنَّ، جميع جوانب أسلوب حياتنا الحالية هي الأكثر عقلانية بالنسبة لنا وليس في حاجة إلى ما لا يقل عن أمور طفيفة إنْ لم يكن تنقيح كبير (مع تركيز الخاص بالموضوع Rawls 1982b: 25-9) (my emphasis). إذ يعتقد راولز أنَّ هاتين الحجّتين «تدعمان نفس الاستنتاج» (Rawls 1982b: 29) – أي أنّ الاعتراف بتعدد مفاهيم الخير داخل المجتمع التي ينظر إلى كلّ منها على أنها مراجعة ثابتة وخارجة عن العقلانية، لها نفس الآثار على الحرية الفردية، كما يؤكّد إعادة النظر في مفهوم كلّ فرد في الخير. لكنهم لا يؤيدون الاستنتاج نفسه بشأنِ قضايا مثل التبشير، وهو الحرية الأساسية في الحجة الثانية، ولكن هناك إزعاجاً عديم الجدوى ومضطرباً في الحجة الأولى. فكون الديمقراطيات الحديثة تعددية عموماً، يعني أنه سيكون من الخطأ أنْ تفرض الدولة طريقة حياة على الجميع. وهذا الأخير يتطلب اعتقاداً بقيمة الاستقلالية، وليس مجرد اعتراف بحقيقة التعددية.

اختيار الدين (Sandel 1990). كما جادل مناقشاً، بأنَّ الانتماء الديني للشعب هو عنصر أساسي جداً لمن هم مصلحتهم العليا هي، حماية هذه الهوية والنهوض بها، وأنَّ لديهم مصلحة مماثلة في القدرة على التراجع وتقييم تلك الهوية. وبالتالي هناك قيمة ضئيلة أو معدومة أو لا قيمة لها (وربما حتّى ضرر إيجابي) في تعليم الأطفال الأميش بما يخص العالم الخارجي.

هناك صراع حقيقي هنا، ونحن بحاجة إلى مواجهته بأمانة. وإذا أردنا الدفاع عن حرية ضمير الفرد الذي هو الضمير، فإن ذلك ليس مجرد الدفاع عن التسامح الجماعي فحسب، بل يجب علينا أنْ نرفض الفكرة المجتمعانية التي يتم فيها إصلاح أهداف الناس ومن وراء مراجعة عقلانية. لذا يجب أنْ نؤيد الاعتقاد الليبرالي التقليدي بالاستقلالية الشخصية.

3. استيعاب الأقليات غير الليبرالية

لماذا يتردد راولز في تأييد الاستقلال الذاتي كمصلحة إنسانية عامة؟ ما هو الخطأ في الليبرالية الشاملة التي وضعها ستيوارت مِل؟ يقول راولز إنَّ المشكلة تكمن في، أنَّ الجميع لا يقبلون هذا المثل الأعلى للاستقلال الذاتي، لذا فجاذبيته في الحياة السياسية ستكون «ضيقة الأفق». ويستند الدفاع عن الحقوق الفردية القائمة على الاستقلال الذاتي إلى «المُثل العليا والقيم التي لا تكون عموماً .. مشاركة في مجتمع ديمقراطي»، وبالتالي «لا يمكن تأمين اتّفاق كاف». إنَّ إرساء الليبرالية على قيمة مثيرة للجدل مثل الاستقلال الذاتي، يعني أنَّ الليبرالية «تصبح عقيدة أخرى ضيقة الأفق» (Rawls 1987: 6 24; 1985: 246).

هذه نقطة شرعية، ولكن راولز يبالغ فيها، ويستخلص النتيجة الخاطئة منها. وإنَّ الفكرة القائلة بأنَّ لدينا مصلحة في القدرة على تقييم وتنقيح مفاهيمنا الموروثة حول الخير، تتقاسمها المجتمعات الديمقراطية الغربية على نطاق واسع[14]. فهناك بعض الأقليات المعزولة التي ترفض هذا المثل الأعلى، بما في ذلك بعض الجماعات الأصليّة (بويبلو)، والطوائف الدينية (الأميش والمينونايت). حيث تشكل هذه المجموعات تحدّياً للديمقراطيات الليبرالية، لأنها كثيراً ما تطالب بالقيود الداخلية التي تتعارض مع الحقوق المدنية الفردية. كما لا يمكننا ببساطة تجاهل هذا الطلب، أو تجاهل حقيقة أنّهم يرفضون فكرة الاستقلال الذاتي. ولكن استراتيجية راولز هذه، هي ليست حلّاً للأسئلة التي يطرحها وجود الأقليات غير الليبرالية. فاستراتيجيته هي مواصلة إنفاذ الحقوق

(14) انظر: Nickel 1990: 214. يكمن تخوف راولز في أنَّ مفهوم ميلان للحكم الذاتي هو مفهوم غير مشترك على نطاق واسع، إذ يعتمد على الخلط بين المفهوم للحكم الذاتي هذا مع المفاهيم الأخرى الأكثر إثارة للجدل التي نوقشت في الفصل الخامس، القسم السابع. فمن المهم أنْ نلاحظ أنه في حين أنّ مفهوم ميل هو «عام»، في تطبيقه على جميع مجالات الحياة، فإنّه ليس «شاملاً»، لأنه لا يحدد مجموعة من الغايات النهائية أو السلع الجوهرية التي يجب أنْ يتبعها كلّ فرد. لا بل قد يتعلق الأمر بالقدرة التي نتداول بها ونقيم أهدافنا النهائية.

الفردية، شرط القيام بذلك على أساس ليبرالية «سياسية» بدلًا من ليبرالية «شاملة». ومن الواضح أنَّ هذا لا يفي بمطالب الأقليات غير الليبرالية. أنّهم يرومون القيود الداخلية التي لها الأسبقية على الحقوق الفردية. ولعل الليبرالية السياسية عند راولز معادية لهذا الطلب كما هي الليبرالية الشاملة عند ستيوارت مِل. والحقيقة، تعتبر نظرية راولز أقل شمولية ولا يمكن جعلها أكثر تعاطفاً مع مطالب الأقليات غير الليبرالية.

كيف ينبغي لدولة ليبرالية أنْ تعامل الأقليات غير الليبرالية؟ قد جادلت بأنَّ أي نظرية لا تمنح حقوقاً مدنية كبيرة لأفراد ثقافات الأقليات فهي إذن تعاني من قصور شديد من وجهة النظر الليبرالية. إلا أنَّ بعض النقاد يدعي أنّني بالتالي «أسقطت مسار التدخّل» في العديد من ثقافات الأقلية الموجود – على سبيل المثال، أنّني ملتزم بفرض نظام ليبرالي على الهنود الحمر، وإجبارهم على احترام الحرية الدينية للبروتستانت بتحفظ[15]. لكن هذا الأمر يخلط بين سؤالين مختلفين: **(1)** ما هي أنواع مطالبات الأقليات التي تتفق مع المبادئ الليبرالية؟ **(2)** هل يفرض الليبراليون آراءهم على الأقليات التي لا تقبل بعض أو كلّ هذه المبادئ الليبرالية؟ السؤال الأوّل ما هو إلا مسألة تحديد نظرية ليبرالية قابلة للدفاع عن حقوق الأقليات؛ والثاني هو مسألة فرض النظرية الليبرالية.

حتّى الآن، أجدني قد ركزت على السؤال الأوّل – أي، تحديد مفهوم ليبرالي قابل للدفاع عن حقوق الأقليات. وفيما يتعلق بهذه المسألة، أعتقد أنَّ أكثر نظرية ليبرالية يمكن الدفاع عنها تقوم على قيمة الاستقلال الذاتي؛ وأنَّ أي شكل من أشكال حقوق الجماعات المتباينة التي تقيد الحقوق المدنية لأعضاء الجماعة قد لا تتفق بالتالي مع المبادئ الليبرالية للحرية والمساواة. فنظام الملل، أو سلطة بويبلو الدينية، كلاهما يعاني من نقص خطير من وجهة النظر الليبرالية.

ولكن هذا لا يعني أنَّ الليبراليين يمكن أنْ يفرضوا مبادئهم على الجماعات التي لا تشاركها الرأي. وهو أمرٌ واضح بما فيه الكفاية، كما أعتقد، إذا كانت المجموعة المتعصبة هي بلد آخر. إنَّ الحكومة السعودية تنكر بشكل غير عادل الحقوق السياسية للمرأة أو غير المسلمين، ولكن ذلك لا يعني أنَّ الليبراليين خارج المملكة العربية السعودية يجب أنْ يتدخلوا بالقوة لإجبار السعوديين على إعطاء الجميع حقّ التصويت. وبالمثل، إنَّ الحكومة الألمانيّة تنكر على نحو غير عادل الحقوق السياسية لأطفال وأحفاد «العمال الضيوف الأتراك» الذين ولدوا في الأراضي الألمانيّة والذين يعتبرون ألمانيا الموطن الوحيد الذي يعرفونه. لكن هذا الأمر لا يعني، أنَّ الليبراليين خارج ألمانيا يجب أنْ يستخدموا القوة لإجبار ألمانيا على تغيير قوانين الجنسية.

(15) قد أثار هذا النقد Kukathas 1992a; Chaplin 1993; McDonald 1993; Williams 1994 من بين الآخرين الذين أثاروه، مقتبس هذا النصّ من: Kukathas 1992a: 121.

في هذه الحالات يكون الحكم الأخلاقي الأولي واضحاً بما فيه الكفاية. فمن وجهة نظر ليبرالية، إنَّ حقوق شخص ما قد تنكرها حكومته من دون وجه حقّ، ولكن ما هو غير واضح هو العلاج المناسب - أي وجود طرف ثالث (إنَّ وجد) لديه سلطة التدخّل من أجل إجبار الحكومة على احترام هذه الحقوق؟ قد ينشأ نفس السؤال عندما تكون المجموعة الليبرالية أقلية قومية ذاتية الاستقلال في بلد واحد. على سبيل المثال، إنَّ مجلس القبائل في بويبلو قد ينتهك حقوق أعضائه عن طريق الحدّ من حرية الضمير، ومن خلال استخدام قواعد العضوية التمييزية جنسياً[16]. ولكن ما هو الطرف الثالث (إنَّ وجد) الذي لديه سلطة التدخّل بالقوة لإجبار مجلس بويبلو على احترام تلك الحقوق؟

تخبرنا المبادئ الليبرالية، بأنَّ الأفراد لديهم مطالبات معينة يجب على حكومتهم احترامها، مثل حرية الفرد في الوجدان. ولكن بعد تحديد هذه الادّعاءات، نواجه الآن مسألة مختلفة جداً تتمثل في فرض الليبرالية. فإذا فشلت حكومة بعينها في احترام تلك الادّعاءات، فمن يمتلك السلطة للتدخل وإجبارها على الامتثال؟ (لاحظ أنه من خلال «فرض» الليبرالية، أشير إلى التدخّل القسري من قبل طرف ثالث لإجبار احترام الحقوق الليبرالية. فالتدخّل غير القسري من قبل أطراف ثالثة هو مسألة مختلفة، والتي سنناقشها أدناه).

لقد تغير على مرّ السنين موقف الليبراليين تجاه فرض الليبرالية. في السياق الدولي، أصبح الليبراليون متشككين بشكل متزايد بما يتعلق في استخدام القوة لإجبار الدول الأجنبية على طاعة المبادئ الليبرالية. لقد اعتقد العديد من الليبراليين في القرن التاسع عشر الميلادي، بمن فيهم جون ستيوارت مِل، أنَّ الدول الليبرالية لها ما يبررها في استعمار البلدان الأجنبية من أجل تعليمها مبادئ الليبرالية. غير أنَّ الليبراليين المعاصرين تخلوا عموماً عن هذا المبدأ، باعتباره حكيماً وغير شرعي، وسعى بدلًا من ذلك إلى تعزيز القيم الليبرالية من خلال التعليم والإقناع والحوافز المالية[17].

(16) إذا تزوجت النساء من خارج القبيلة، فإنَّ أطفالهن يُحرمن من العضوية. لكن إذا تزوج الرجال خارج القبيلة، فإنَّ الأطفال هم أعضاء فيها. وقد أيدت هذه القاعدة التمييزية في سانتا كلارا بويبلو ضدّ مارتينيز في الولايات المتحدة الأميركية (Santa Clara Pueblo v. Martinez 436 US 49) (1978).

(17) يأمل بعض الليبراليين أنْ تتسلّم الأمم المتحدة يوماً ما سلطة التدخّل بالقوة في البلدان الأجنبية نيابة عن حقوق الإنسان. ولكن التدخّل الدولي الحالي يقتصر إلى حدّ كبير على حالات الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان الأساسية - مثلاً العبودية، والإبادة الجماعية، والتطهير العرقي - وقد قبل معظم الليبراليين المعاصرين هذا. وعلى أي حال، إنَّ الجميع تقريباً يوافقون اليوم على أنَّ هيئة دولية مقبولة فقط مثل الأمم المتحدة يمكن أنْ تكون لها سلطة التدخّل بالقوة. على سبيل المثال، لن يكون لدى مجموعة من المواطنين الخاصين سلطة مشروعة لغزو المملكة العربية السعودية، حتّى لو كانت دوافعهم هي وحدها التي تهم حقوق الإنسان، ولا حتّى مجموعة من الدول المجاورة. إذ لا يمكن لأي فرد أو دولة أنْ تعلن نفسها وحدها الحامي الدولي لحقوق الإنسان، مع سلطة التدخّل قسراً كلّما وحيثما ترى حكومة تنتهك حقوق مواطنيها.

ولكن في حالة الأقليات القومية، كان الليبراليون أكثر استعداداً لتأييد التدخّل القسري من طرف ثالث. على سبيل المثال، يفترض العديد من الليبراليين الأميركيين، أنَّ المحكمة العليا الأميركية لديها السلطة الشرعية لإلغاء أي قرارات تخص مجلس القبائل في بويبلو الذي ينتهك حقوق الأفراد. ولعل، كثيراً ما يفترض الليبراليون الأميركيون أنَّ وجود حقّ ما، لا يعني أنه ينبغي على المشرعين أنْ يحترموا ادّعاء المرء عند إصدار التشريع، بل ينبغي أيضاً أنْ يكون هناك نظام للمراجعة القضائية لغرض التأكّد من أنَّ الهيئة التشريعية تحترم ادّعاء المرء. علاوة على ذلك، ينبغي أنْ تجري هذه المراجعة القضائية على مستوى البلد بأكمله. أي أنه بالإضافة إلى مختلف محاكم الولايات والقبائل التي تستعرض قوانين حكومات الولايات والقبائل، ينبغي أنْ تكون هناك أيضاً محكمة عليا، تكون جميع الحكومات داخل البلد مسؤولة عنها في نهاية المطاف. ولعل الكثير من الليبراليين الأميركيين يتحدثون، كما لو أنّهم جزء من معنى «الحقوق» التي ينبغي بخصوصها أنْ تكون هناك محكمة واحدة في كلّ بلد، تتمتع بسلطة مراجعة قرارات جميع الحكومات داخل ذلك البلد، لضمان احترامها للحقوق الليبرالية.

هذا فهم خاص جداً للحقوق. في بعض البلدان الليبرالية (مثل بريطانيا)، هناك تقليد قوي لاحترام الحقوق الفردية، ولكن ليس هناك قانون دستوري للحقوق، ولا أساس للمحاكم لإلغاء القرارات البرلمانية التي تنتهك حقوق الأفراد. (كان الأمر كذلك في كندا حتّى عام 1982م). وفي بلدان أخرى، تجري مراجعة قضائية، لكنّها مراجعة لا مركزية - وهو ما يعني، تمتع الوحدات الفرعية السياسية بنظمها الخاصة للمراجعة القضائية، ولكن ليس هناك قانون دستوري واحد للحقوق، ولا توجد محكمة واحدة، حيث تكون جميع مستويات الحكومة مسؤولة عنها. في الواقع، كان هذا صحيحاً لفترة طويلة من الزمن في الولايات المتحدة الأميركية. وحتّى صدور التعديل الرابع عشر، كانت الهيئات التشريعية للولايات مسؤولة أمام محاكم الولايات عن الطريقة التي تحترم بها دساتير الولايات، ولكنها ليست مسؤولة أمام المحكمة الاتّحادية العليا فيما يتعلق باحترام قانون الحقوق الاتّحادي.

لعله من السهل أنْ نرى لماذا يلتزم الليبراليون الأميركيون بإعطاء سلطة المحكمة العليا، سلطة على أعمال حكومات الولايات. من الناحية التاريخية، كان هذا النوع من المراجعة القضائية الاتّحادية، يتم بدعم من القوات العسكرية الاتّحادية، حين يكون مطلوباً إلغاء القوانين العنصرية للولايات الجنوبية التي أيدتها محاكم الدولة. ونظراً للدور المركزي الذي لعبته المحاكم الاتّحادية في مكافحة العنصرية، فقد وضع الليبراليون الأميركيون التزاماً عميقاً بمبدأ المراجعة القضائية المركزية التي تنصّ على أنه ينبغي أنْ تكون لهيئة واحدة سلطة مراجعة وإلغاء الإجراءات التي تتخذها جميع مستويات الحكومة داخل كلّ بلد على أساس قانون حقوق واحد. ولكن إذا طبق نفس النوع من المراجعة القضائية المركزية التي تنطبق على حكومات الولايات أيضاً، وعلى الأقليات القومية التي

تتمتع بالحكم الذاتي، مثل حكومات القبائل الهندية أو كومنولث بورتوريكو؟

إنّ مثل حكومات الولايات، لم تكن حكومات قبلية تخضع تاريخياً لشرعة الحقوق الاتّحادية. ولكن العديد من الليبراليين قد سعى إلى تغيير هذا، ومن ثمّ مرّر قانون الحقوق المدنية الهندي لعام 1968م الذي يُخضع للحكومات القبلية الهندية لمعظم جوانب الشرعة الاتّحادية للحقوق. ولكن حتّى هنا، لا تكون الحكومات القبلية مسؤولة إلا أمام المحاكم القبلية، وليس (إلا في ظلّ ظروف خاصة) أمام المحاكم الاتّحادية. وقد أصبح كومنولث بورتوريكو أيضاً موضوعاً في السنوات الأخيرة لشرعة الحقوق الاتّحادية، وللمراجعة القضائية من جانب المحاكم الاتّحادية، على الرغم من أنَّ كيفية حدوث ذلك ولماذا لم تكن واضحة[18].

إذن، أصبح الليبراليون المعاصرون أكثر تردداً في فرض الليبرالية على البلدان الأجنبية، ولكنهم أكثر استعداداً لفرض الليبرالية على الأقليات القومية. أعتقد أنَّ هذا غير متناسق. فالعديد من الأسباب التي تجعلنا نتردد في فرض الليبرالية على بلدان أخرى، هي أيضاً أسباب تدعو إلى التشكيك في فرض الليبرالية على الأقليات القومية داخل بلد ما. إذ تشكل كلّ من الدول الأجنبية والأقليات القومية جماعات سياسية متميزة، مع ادّعاءاتها الذاتية بالحكم الذاتي. فغالباً ما ينظر إلى محاولات فرض المبادئ الليبرالية بالقوة، في كلتا الحالتين، كشكل من أشكال العدوان أو الاستعمار الأبوي. ونتيجة لذلك، غالباً ما تكون هذه المحاولات عكسية. حيث تظهر محنة العديد من المستعمرات السابقة في أفريقيا، ومن المرجح أنْ تكون المؤسسات الليبرالية غير مستقرة وعابرة عندما تنشأ نتيجة لفرض خارجي، بدلاً من الإصلاح السياسي الداخلي. وفي النهاية، لا يمكن للمؤسسات الليبرالية أنْ تعمل إلا إذا استوعبت الاعتبارات الليبرالية أعضاء مجتمع الحكم الذاتي، سواء كانت بلداً مستقلاً أو أقلية قومية[19].

هناك بالطبع اختلافات هامة بين الدول الأجنبية والأقليات القومية. ولكن في كلتا الحالتين أعتقد أنَّ هناك مجالاً نسبياً صغيراً جداً للتدخل القسري الشرعي. فالعلاقات بين الأغلبية والأقليات في دولة متعددة القوميات، ينبغي أنْ تحدّد بالتفاوض السلمي وليس بالقوة (كما هو الحال في العلاقات الدولية). وهو ما يعني البحث عن أساس للاتّفاق. وسيكون الأساس الأكثر أماناً هو الاتّفاق على المبادئ الأساسية. ولكن إذا لم تشترك مجموعتان وطنيتان في المبادئ

(18) لفرض ضمانات الحقوق المدنية الاتّحادية على القبائل الهندية، انظر: Resnik 1989; Ball 1989; Tsosie 1994. وللاطّلاع على كلّ من ضمانات الحقوق المدنية الاتّحادية وإنفاذ المحاكم الاتّحادية لها في بورتوريكو، انظر: Aleinikoff 1994.

(19) للاطّلاع على استقصاء للحجج ضدّ فرض الليبرالية على بلدان أخرى، انظر: Walzer 1977; 1980. وأعتقد أنَّ جميع نقاط والزر تقريباً تجادل أيضاً في فرض الليبرالية على الأقليات القومية، على الرغم من أنَّ والزر نفسه لا يقوم دائماً بهذا الارتباط.

الأساسية، وحين يكون لا يمكن إقناعهما باعتماد مبادئ الطرف الآخر، سيتعين عليهما الاعتماد على أساس آخر من أماكن الاستيعاب، مثل التسوية المؤقتة[20] (Modus Vivendi).

قد ينطوي الاتّفاق الناتج عن ذلك على إعفاء الأقلية القومية من القوانين الاتّحادية للحقوق والمراجعة القضائية. وكما لاحظت في السابق، قدمت المجتمعات الليبرالية المعاصرة في الواقع، مثل هذه الإعفاءات لبعض الأقليات القومية. إضافة إلى ذلك، كثيراً ما تكون هذه الإعفاءات منصوص عليها في المصطلحات التاريخية للاتّحاد الذي تدخل فيه أقلية قومية إلى الدولة الأكبر. ففي الحالات التي تكون فيها الأقلية القومية غير ليبرالية، يعني ذلك أنَّ الأغلبية لن تكون قادرة على منع انتهاك الحقوق الفردية داخل مجتمع الأقلية. لذا يتعين على الليبراليين في مجموعة الأغلبية أنْ يتعلموا العيش مع هذا الأمر، كما يجب أنْ يعيشوا مع قوانين غير قانونية في بلدان أخرى.

وهذا لا يعني أنه ينبغي على الليبراليين أنْ يقفوا إلى جانبهم ولا يفعلون شيئاً. فالأقلية القومية التي تحكم بطريقة غير قانونية هي تعمل بشكل غير عادل. لذا يجد الليبراليون أنَّ لهم الحقّ، والمسؤولية، في الكلام ضدّ هذا الظلم. ومن ثمّ لا بدّ أنْ يسعى الإصلاحيون الليبراليون داخل الثقافة إلى تعزيز مبادئهم الليبرالية من خلال العقل أو المُثل، في حين يقدم الليبراليون في الخارج دعمهم لأي جهود تبذلها المجموعة لتحرير ثقافتهم. وبما أنَّ أكثر أشكال التحرير تحرراً هي تلك التي تنتج عن الإصلاح الداخلي، فينبغي أنْ يكون التركيز الأساسي على الليبراليين الذين هم خارج المجموعة، هو تقديم هذا النوع من الدعم.

علاوة على ذلك، هناك فرق هام بين فرض الليبرالية قسراً وتقديم حوافز مختلفة للإصلاحات الليبرالية. ومرة أخرى، هذا واضح في السياق الدولي. على سبيل المثال، إنَّ رغبة البلدان الشيوعية السابقة في دخول الجماعة الأوروبية، وفرت نفوذاً للديمقراطيات الغربية من أجل دفع الإصلاحات الليبرالية في أوروبا الشرقية. حيث تعتبر العضوية في المفوضية الأوروبية عضوية قوية، ولكن يعتبر عدم الإكراه، حافز للإصلاح الليبرالي. وبالمثل، رأى كثير من الناس أنَّ المفاوضات حول اتّفاق التجارة الحرة لأميركا الشمالية (North American Free Trade Agreement)، قد أتاحت فرصة للضغط على الحكومة المكسيكية لتحسين سجلها في مجال حقوق الإنسان. وقد أتاحت الرغبة المكسيكية لاتّفاقية التجارة الحرة القارية للولايات المتحدة وكندا بعض النفوذ لدفع الإصلاحات الليبرالية داخل المكسيك. ومن الواضح أنَّ هناك العديد من الفرص المماثلة لأمة الأغلبية لتشجيع الأقليات القومية، بطريقة غير قسرية، على تحرير دساتيرها الداخلية. بالطبع هناك حدود لأشكال الضغط المناسبة. على سبيل المثال، إنَّ رفض تمديد

(20) هي عبارة لاتينية تعني «طريقة المعيشة» أو «طريقة الحياة». وكثيراً ما يستخدم على أنه يعني ترتيب أو اتّفاق يسمح للأطراف المتصارعة بالتعايش في سلام. وفي الفهم السياسي يكون أدق تعريف هو ترتيب أو اتّفاق يسمح للأطراف المتصارعة بالتعايش سلمياً، إما إلى أجل غير مسمّى أو إلى أنْ يتم التوصّل إلى تسوية نهائية. (المترجم)

الامتيازات التجارية أمر منفرد، لأنَّ فرض الحصار الكامل أو العقوبات هو أمر آخر تماماً. فالخطّ الفاصل بين الحوافز والإكراه ليس حاداً، حيثُ إنَّ رسمها بالضبط هو نقطة جدال في السياق الدولي (Damrosch 1989).

أخيراً، يمكن أنْ يدفع الليبراليون نحو تطوير وتعزيز الآليات الدولية لحماية حقوق الإنسان. فقد أعربت العديد من القبائل الهندية عن استعدادها للالتزام بالإعلانات الدولية لحقوق الإنسان، والردّ على المحاكم الدولية بشأنِ الشكاوى المتعلّقة بانتهاكات الحقوق داخل مجتمعها المحلي. في الواقع، هم أبدوا استعداداً لقبول هذا النوع من المراجعة الدولية بصورة أكبر من العديد من الدول قومية الأغلبية، التي ترى نفسها غيورة على حراسة سيادة شؤونها الداخلية. في حين أنَّ معظم القبائل الهندية لا تعارض جميع أشكال المراجعة الخارجية. ولعل ما تعترض عليه القبائل الهندية هو موضوع لا يخضع إلا لدستور الغزاة الذي لا دور له في الصياغة، إذ في هذا الموضوع تكون المسؤولية هي أمام المحاكم الاتّحادية التي تتألّف فقط من القضاة غير الهنود.

أعتقد أنَّ هذا الافتراض القياسي الخاص بالليبراليين الأميركيين يجب أنْ يتعزز بوجود محكمة واحدة داخل كلّ بلد، تكون هي المدافع النهائي عن الحقوق الفردية، يبدو لي أنّه أمراً خاطئاً بصورة كبيرة، على الأقل في حالة الدول المتعددة القوميات. لقد أظهر التاريخ قيمة مساءلة الحكومات حول احترام حقوق الإنسان. ولكن في الدول المتعددة القوميات، يمكن للمنتديات المناسبة، مراجعة إجراءات الأقليات القومية التي تتمتع بالحكم الذاتي متخطية المستوى الاتّحادي، كما كانت عليه. حيث أيدت العديد من الأقليات القومية نظاماً في هذا الصدد الذي يمكنه المراجعة في المقام الأوّل، قرارات الأقليات القومية التي تتمتع بالحكم الذاتي، من خلال المحاكم التي تخصها، ومن ثمّ من قبل محكمة دولية. فالمحاكم الاتّحادية التي تسيطر عليها الأمة ذات الأغلبية، لن تكون لها سلطة تذكر، أو لا تملك سلطة لمراجعة هذه القرارات وإلغائها.

يمكن أنْ تنشأ هذه الآليات الدولية على الصعيدين الإقليمي والعالمي. على سبيل المثال، وافقت البلدان الأوروبية على إنشاء محاكمها المتعددة الأطراف المعنية بحقوق الإنسان. ولعل الحكومة الأميركية والقبائل الهندية يمكنها أنْ توافق على إنشاء محكمة ثنائية مماثلة لحقوق الإنسان، يكون الجانبان ممثلين عنها تمثيلًا عادلًا. وهناك طرق عديدة لتعزيز آليات احترام الحقوق الفردية بطريقة توافقية، من دون مجرد فرض قيم ليبرالية على الأقليات القومية.

هذا لا يعني أنَّ التدخّل الفيدرالي لحماية الحقوق الليبرالية ليس له ما يبرره. فمن الواضح أنَّ التدخّل له ما يبرره في حالة الانتهاك الجسيم والمنهجي لحقوق الإنسان، مثل العبودية أو الإبادة الجماعية أو التعذيب الجماعي وعمليات الطرد، مثلما هي أسباب للتدخل في البلدان الأجنبية. إنَّ النقطة الدقيقة التي تسوغ التدخّل في الشؤون الداخلية لأقلية قومية هي مسألة غير واضحة، كما

هو الحال في السياق الدولي. أعتقد هنا، أن هناك عدداً من العوامل ذات الصلة المحتملة، بما في ذلك خطورة انتهاكات الحقوق داخل مجتمع الأقلية، ودرجة توافق الآراء، داخل المجتمع بشأنِ شرعية تقييد الحقوق الفردية، وقدرة أعضاء المعارضة على مغادرة المجتمع إذا رغبوا في ذلك، ووجود اتّفاقات تاريخية مع الأقلية القومية. على سبيل المثال ما إذا كان هناك ما يبرر التدخّل في حالة قبيلة هندية التي تقيد حرية الضمير، تعتمد بالتأكيد على ما إذا كان يحكمها دكتاتور مستبد يفتقر إلى الدعم الشعبي ويمنع الناس من مغادرة المجتمع، أو ما إذا كانت الحكومة القبلية لديها قاعدة واسعة من الدعم يكون فيها المعارضين الدينيين أحراراً في المغادرة[21].

إنَّ الحالات التي تشمل جماعات المهاجرين الوافدين حديثاً هي حالات مختلفة جداً. ففي هذه الحالات، يكون الأمر أكثر شرعية في إجبار احترام المبادئ الليبرالية، وفق الأسباب التي نوقشت في الفصل الخامس. وأنا لا أعتقد أنه من الخطأ للدول الليبرالية أنْ تصرّ على، أنَّ الهجرة تستتبع قبول شرعية إنفاذ الدولة للمبادئ الليبرالية، مادام المهاجرون يعرفون ذلك مسبقاً، ولا يختارون طوعاً أنْ يأتوا لهذا البلد أو ذاك.

(21) إنَّ قدرة الأعضاء على المغادرة هي شرط مهم جداً. ومع ذلك، خلافاً لبعض المعلقين (Svensson 1979: 437; Kukathas 1992a: 133)، لا أعتقد أنه يكفي لتبرير القيود الداخلية، أي أكثر من الفصل العنصري في الجنوب الأميركي كان مشروعاً من حقيقة أنَّ السود يمكن أنْ يتحركوا شمالاً (على الرغم من أنَّ بعض المدافعين عن الفصل العنصري خلقوا هذه الحجة). على سبيل المثال، تمنح كوكاثاس المجموعات الثقافية سلطات كبيرة جداً على أعضائها (بما في ذلك الحقّ في تقييد حريتهم في التعبير وتكوين الجمعيات أو التمييز في تقديم الخدمات على أساس نوع الجنس أو المعتقد الديني). والواقع أنَّ الأقليات الثقافية تتمتع بسلطة غير محدودة تقريباً على أعضائها ما دام لأفرادها الحقّ في الخروج من المجتمع (Kukathas 1992a: 133). وتعتقد كوكاثاس أنَّ هذا ينبغي أنْ يكون كافياً لليبراليين، في حين أنه لا يتضمن أي مبدأ احترام للاستقلال الذاتي، بل هو نظرية ليبرالية «بقدر ما لا يعاقب التحريض القسري أو سجن أي فرد في مجتمع ثقافي» (Kukathas 1992a: 125). ولكن هذا مبدأ ضعيف جداً بحيث لا يمكن اعتباره نظرية ليبرالية متميزة. عدد قليل جداً من المحافظين، والاشتراكيين، أو المجتمعانيين سوف يقبلوا التحريض القسري في المجتمع. ويضيف كوكاثاس في وقت لاحق أنَّ الأفراد يجب أنْ يكون لهم حقّ «كبير» في الخروج (Kukathas 1992a: 133)، وأنَّ الاعتراف بهذا الحقّ يعني أنَّ «التوازن الأخلاقي بين الفرد والجماعة قد تحوّل بشكل لا رجعة فيه في اتّجاه الفرد» (Kukathas 1992a: 128, quoting Mulgan 1989: 64). ويعتقد أنَّ التهديد بالخروج من شأنه أنْ يمنح الأفراد القدرة الفعلية على التشكيك في السلطة البلدية. ولكن لديه وجهة نظر مشكوك فيها حول ما يعطي الأفراد حقاً «جوهرياً» في الرحيل. ويقول إنَّ الناس يتمتعون بحرية كبيرة في الخروج عن العالم الخارجي، حتّى لو حرموا من محو الأمية أو التعليم أو حرية التعلّم ما دام لديهم مجتمع سوق مفتوح للدخول فيه (Kukathas 1992a: 134). وبعبارة أخرى، حرية الفرد في المغادرة تتحدّد بانفتاح المجتمع الذي يمكن للمرء أنْ يدخله، بغض النظر عن مدى غلق مجتمعه. ويبدو أنه يعتقد أنَّ الشخص الذي حرم من التعليم (ربما بسبب كونها أنثى)، والذي حرمها من حقها في الانضمام إلى أي شخص خارج ثقافته أو التحدث إليه، على الأقل لديه حرية كبيرة في المغادرة، على افتراض أنه يستطيع دخول مجتمع السوق. وأعتقد أنَّ معظم الليبراليين يقولون إنها لا تتمتع بحرية كبيرة في الرحيل، لأنها تفتقر إلى الشروط المسبقة لإجراء اختيار مجدي، وأنَّ أي نظام لحقوق الأقليات يعطي المجتمعات الثقافية التي تتمتع بقدر كبير من السلطة على أفرادها، حرية ناقصة من وجهة نظر ليبرالية. انظر أيضاً: L. Green 1994; Kymlicka 1992a.

هناك حالة أكثر تعقيداً تشمل جماعات عرقية أو طوائف دينية قديمة العهد، سمح لها بالاحتفاظ لسنوات عديدة بمؤسسات معينة غير لائقة، بل وحتّى لأجيال عديدة. وهذا من شأنه أنْ يشمل الأميش والمينونايت الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة وكندا في وقت مبكر من هذا القرن، وكذلك اتّباع الحسيدية اليهودية[22] (Hasidic Jews) في نيويورك. ولأسباب مختلفة، عندما وصلت هذه الجماعات المهاجرة، أعطيت إعفاءات من المتطلبات المعتادة المتعلّقة بالاندماج، وسمح لهم بالحفاظ على بعض القيود الداخلية. ويمكننا الآن أنْ نأسف لهذه الإعفاءات التاريخية، ولكننا منحناها، ولا يمكننا أنْ نرفضها تماماً، إلا إذا كانت غير عادلة بلا مبرر (على سبيل المثال، إذا ضمنت أقلية الحقّ في الحفاظ على العبيد). واعتماداً على ضمانات ضمنية أو صريحة معينة بشأنِ حقها في الحفاظ على مؤسسات منفصلة، قامت هذه الجماعات ببناء وصيانة جيوب قائمة بذاتها تعتمد على بعض القيود الداخلية. ولو لم تقدّم تلك الضمانات، فقد تكون هذه الجماعات قد هاجرت إلى بلد آخر. وكما ذكرت في الفصل السادس، إنّه ليس من الواضح كم من الوزن من الناحية الأخلاقية، ينبغي أنْ يعطى لهذه الأنواع من الحجج التاريخية، ولكن يبدو أنَّ هذه الجماعات لديها مطالبة أقوى بالحفاظ على القيود الداخلية من المهاجرين الوافدين حديثاً.

4. الاستنتاج

تعتمد شرعية فرض مبادئ الليبرالية على الجماعات الوطنية غير الليبرالية على عدد من العوامل. فمسألة كيف يمكن للثقافتين، أو بلدين، أنْ تحل خلافاتها في المبدأ الأساسي، ما هي إلا مسألة معقّدة للغاية وتتطلب كتاباً خاصاً بها. مشروعي في هذا الكتاب هو في المقام الأوّل لمعرفة ما هي المبادئ الأساسية الخاصة بالليبرالية. لقد جادل معظم المنظرين الليبراليين المعاصرين بأنَّ مواطني المجتمع الليبرالي، وبدافع من مبادئ العدالة الليبرالية، لن يعطي أهمية سياسية لعضويتهم الثقافية.

حين كنت أنا شخصياً أُجادل بأنَّ هذا خطأ، وأنَّ مبادئ العدالة الليبرالية تتفق مع أشكال معينة من الوضع الخاص للأقليات القومية، بل وتتطلبها بالفعل. وبطبيعة الحال، يرفض أعضاء بعض ثقافات مفهوم الأقلية الليبرالية. وفي هذه الحالات، سيتعين على أعضاء الأغلبية الأكثر

(22) هي طائفة دينية يهودية. نشأت كحركة إحياء روحية في أوكرانيا الغربية المعاصرة خلال القرن الثامن عشر وانتشرت بسرعة في جميع أنحاء أوروبا الشرقية. وتدعى هذه الطائفة بالأشكنازية أي التقوى بالعبرية، حيث يتواجدون اليوم، بكثرة في الولايات المتحدة الأميركية وإسرائيل وبريطانيا. ويعتبر إسرائيل بن أليعازر، الأب المؤسس، حيث طور تلاميذه من بعده هذه الفئة ونشروها. ويلاحظ على هذه الطائفة الأشكنازية اليهودية المحافظة الدينية والعزلة الاجتماعية، إذ يتقيد أعضائها عن كثب بالممارسة اليهودية الأرثوذكسية – مع التركيز الفريد للحركة – وتقاليد يهود أوروبا الشرقية، بما في ذلك اختلاف الملابس أو استخدام اللغة اليديشية. (المترجم)

ليبرالية، الجلوس مع أعضاء الأقلية القومية، وإيجاد طريقة للعيش معاً. إذ ليس هناك حق تلقائي عند الليبراليين في فرض آرائهم على الأقليات القومية غير الليبرالية. ولكن لديهم الحقّ، بل والمسؤولية، في تحديد ما هي هذه الآراء في الواقع. وينبغي أنْ تحدّد العلاقات بين المجموعات الوطنية بالحوار. ولكن إذا كانت النظرية الليبرالية هي المساهمة بأي شيء في هذا الحوار، فمن المؤكّد أنَّ هذا يتم من خلال توضيح الآثار المترتبة على المبادئ الليبرالية للحرية والمساواة. فهذه ليست الخطوة الأولى على مسار التدخّل، بل هي الخطوة الأولى في بدء الحوار[23].

من المهم وضع هذه المسألة في منظورها الصحيح. إنَّ مسألة كيفية التعامل مع الثقافات غير الليبرالية لا تنشأ فقط في سياق ثقافات الأقليات. وفي حين توجد بعض الأقليات القومية غير الليبرالية، توجد أيضاً ثقافات أغلبية غير قانونية ودول قومية متجانسة غير ليبرالية. (والواقع أنَّ بعض الأقليات القومية في أفريقيا وأوروبا الشرقية أكثر ليبرالية من ثقافات الأغلبية). وفي جميع هذه الحالات، نجد أنَّ الليبراليين داخل وخارج المجموعة الليبرالية يواجهون مسألة ما هي الإجراءات المشروعة لتعزيز مُثُلهم الليبرالية. ومهما كانت الإجابات المناسبة في هذه الحالات الأخرى، فمن المرجح أنْ تكون ملائمة لثقافات الأقليات. علاوة على ذلك من المهم عدم الحكم مسبقاً على الطبيعة غير الليبرالية لثقافة أقلية معينة[24]. فحرية الثقافة هي مسألة مستوى. وكما أشرت في الفصل الثالث، جميع الثقافات لها فروع غير قانونية، كما تعتبر ثقافات قليلة قمعية تماماً للحرية الفردية. ولكي نتحدث كما لو أنَّ العالم انقسم إلى مجتمعات ليبرالية تماماً من جهة ما، ومن غير الليبرالية تماماً من جهة أخرى، فإنَّ ذلك سيمنع الحوار البنّاء بين الثقافات (Parekh 1994; Modood 1993).

حتّى عندما يُعبّر قادة الأقليات عن العداء إلى الليبرالية، فمن المهم أنْ نتذكر السياق السياسي. وقد يستجيب هؤلاء القادة ببساطة لحقيقة، أنَّ الليبراليين يقاومون مطالبات الأقلية بالحكم الذاتي، أو غيرها من أشكال الحماية الخارجية. وإذا بحثنا الطريقة التي تتعامل بها ثقافات

(23) رأى بعض الليبراليين أنَّ التسامح مع هذه الجماعات غير الليبرالية يمكن أنْ يوفر فوائد عرضية معينة للمجتمع الليبرالي الأكبر- مثلاً نموذجاً للاعتقاد الأخلاقي يصعب استدامته في المجتمعات الحديثة (Maced.1995; Galston 1995). أنا لا أعتقد أنَّ هذا هو سبب كاف للتسامح مع الظلم.

(24) على سبيل المثال، يفترض جوزيف راز (Joseph Raz) أنَّ معظم الثقافات الأصليّة هي غير لائقة بطبيعتها، وبالتالي غير قادرة على التحرير. وفي حديثه، في جملة أمور، عن مجتمعات السكان الأصليين التي لا تمنح أعضائها شروط الاختيار الذاتي، يقول إننا نواجه خيار «اتّخاذ إجراءات لاستيعاب مجموعة الأقلية»، أو قبول طرقهم غير الأخلاقية. ويقول إنَّ «تفكك» هذه المجتمعات هو «المنتج الفرعي الحتمي» لمحاولات تحرير مؤسساتها (Raz 1986: 423-4). لكنه لا يعطي سبباً للتفكير في أنَّ الثقافات الأصليّة، التي هي أقل قدرة على التحرر من الثقافات الأخرى. كما ذكرت في الفصل الخامس من المهم أنْ نتذكر أنَّ الدول الليبرالية القائمة كانت كلها غير مألوفة تماماً. إذن، لنفترض أنَّ أي ثقافة هي الآن غير ليبرالية، وهي بالتالي غير ليبرالية بطبيعتها، وغير قادرة على الإصلاح، لما هو تاريخي.

الأقليات فعلياً مع أعضائها، من حيث احترام الحريات المدنية والتسامح إزاء المعارضة، فإنها غالباً ما تكون متحررة تماماً مثل ثقافة الأغلبية.

على سبيل المثال، عندما يقول بعض زعماء الشعوب الأصليّة أنّهم يقدّرون الحقوق المجتمعية فوق الحقوق الفردية، فإنَّ الذي يعنونه في كثير من الأحيان هو، أنّهم يولون أهمية كبيرة لاعترافهم كثقافة ومجتمع متميزين مع الحقوق المتأصلة في الحكم الذاتي[25]. إنّهم يريدون أنْ يُعترف بهم كمجتمع وطني متميز، وبهذا المعنى، تتم المطالبة «بحقّ المجتمع»، وليس فقط الحقوق الفردية. إنّهم لا يقولون بالضرورة أنّهم يعلقون على الحرية الفردية داخل مجتمعهم أو أنهم لا يملكون أي وزن في الحديث عن الحرية في مجتمعهم. وفي الواقع، لاحظ العديد من المراقبين أنَّ الثقافات الأصليّة غالباً ما تكون فردية تماماً في تنظيمها الداخلي. حيث تظهر العديد من الثقافات الأصليّة، تعاطفاً عميقاً مع فكرة أنَّ شخصاً واحداً ما يمكن أنْ يكون سيد آخر (Onis de 1992: 39). إنَّ الادّعاء بأنَّ الشعوب الأصليّة تفضل الحقوق الجماعية على الحقوق الفردية، هو في كثير من الأحيان يعدّ مطالبة بشأنِ أهمية الحكم الذاتي للسكان الأصليين إزاء المجتمع الأوسع، وليس الادّعاء بشأنِ كيفية ممارسة هذا الحكم الذاتي في مواجهة مجتمع أفراد.

أنا لا أقصد إنكار مدى الممارسات غير الليبرالية في بعض الثقافات، وهو ما يشكل تحدّياً عميقاً للنظرية الليبرالية الخاصة بحقوق الأقليات. ولكن التحدي ليس فريداً بالنسبة لثقافات الأقليات، فهو قد ينشأ أيضاً عن الليبراليين في الاستجابة للممارسات غير الليبرالية، في ثقافات الأغلبية والدول القومية المتجانسة عرقياً. حيث يتعين على الليبراليين التفكير بعمق في كيفية تعزيز تحرير الثقافات المجتمعية، وعن دور التدخّل القسري وغير القسري من طرف ثالث في تلك العملية. إنَّ استبعاد فكرة الحكم الذاتي للأقليات القومية لن يفلت من هذه المشكلة.

(25) انظر مثلًا، بيان الدولتين الأوليين للمعاهدة 6 و7 اللذين قالا إنَّ تطبيق الميثاق الكندي على الحكم الذاتي للسكان الأصليين «هو خضوع لنظام قيم قائم على الحقوق الفردية. وتستند حكوماتنا إلى أهمية الحقوق الجماعية» (Globe and Mail, 24 Sept. 1992, p. A5).

الفصل التاسع
روابط العلاقات

لقد حاولت حتّى الآن أنَّ أوضح، أنَّ حقوق الأقليات للجماعة المتباينة قد تتفق مع المبادئ الليبرالية الأساسية للحرية الفردية والعدالة الاجتماعية، وأنَّ الاعتراضات الليبرالية المألوفة على هذه الأسس غير مقنعة. ولكن ما هو كامن وراء هذه الاعتراضات المألوفة هو مصدر قلق آخر يتمحور حول تأثير هذه الحقوق على إحساس المجتمع أو الإخاء.

بطبيعة الحال، لم يكن الليبراليون مرتاحون جداً إلى لغة «المجتمع» أو «الإخاء» (Frater-nity). ونتيجة لذلك، غالباً ما يعاد صياغة المخاوف الليبرالية في هذا المجال بعبارات أخرى، ولا سيما لغة «المواطنة». ولكن أياً كان المصطلح، فإنَّ الخوف، سوف يقوض حقوق الجماعة المتباينة، الإحساس بالهوية المدنية المشتركة التي تجمع المجتمع الليبرالي معاً. وستكون هذه الحقوق مصدراً للانفصال الذي يمكن أنْ يؤدي إلى تفكك البلد، أو بدرجة أقل، إلى رغبة أقل في تقديم التضحيات والإقامة المتبادلة اللازمة لديمقراطية فعالة. إذن، الطريقة الوحيدة لتطوير هوية مدنية مشتركة، كما يعتقد الكثير من الليبراليين، هي أنْ يكون لها وضع مواطنة (غير متباينة (متمايزة) (Undifferentiated Citizenship).

لقد أُثير هذا القلق مراراً وتكراراً في التقليد الليبرالي. وفي الواقع، وكما أشرت في الفصل الرابع، أنَّ المعارضة الأكثر ليبرالية لحقوق الأقليات قد صيغت صراحة في لغة الاستقرار، بدلاً من الحرية أو العدالة. حيث تحتاج المجتمعات الليبرالية إلى مستوى عالٍ من الاهتمام المتبادل بين مواطنيها، وهو أمر لا يمكن أنْ نعتبره أمراً مفروغاً منه. وهناك أدلة وافرة من جميع أنحاء العالم على أنَّ الاختلافات في الهوية العرقية والقومية يمكن، إذا ما جرى التشديد عليها وتسييسها، أنْ تشكل عائقاً أمام تضامن أوسع نطاقاً. ولذلك، لا يكفي أنْ نبين أنَّ حقوق الأقليات متسقة من حيث المبدأ مع الحرية والعدالة. إذ علينا أنْ نحدد أيضاً ما إذا كانت متسقة مع المتطلبات

الديمقراطية الليبرالية المستقرة الطويلة الأجل، بما في ذلك شرط الهوية المدنية المشتركة التي يمكن أنْ تحافظ على مستوى الاهتمام المتبادل، والسكن، والتضحية التي تتطلبها الديمقراطيات.

في هذا الفصل، سوف انظر في حقوق الجماعة المتباينة على معنى الهوية المدنية والاهتمام المشترك. حيث سأدرس أوّلًا لماذا تتطلب المجتمعات الليبرالية شعوراً بالتضامن (القسم الأوّل). ثمّ سأجادل نقاشاً بالقول، بأنَّه يمكن النظر إلى الحقوق المتعددة العرقيات والتمثيل على أنها تدعم هذا الشعور بالتضامن (القسم الثاني). أما حالة حقوق الحكم الذاتي للقوميات، فهي مهمة أكثر تعقيداً (القسم الثالث). حيث نجد، من الصعب تحديد أساس آمن للتضامن في الدول المتعددة القوميات، لأنَّ قبول ورفض حقوق الحكم الذاتي يمكن أنْ يزعزع الاستقرار. والواقع أنَّ حالة الدول المتعددة القوميات قد تساعد على توضيح لماذا نحتاج إلى حساب جديد عن «روابط العلاقات» (Ties That Bind) (القسم الرابع).

1. أهمية المواطنة

يندمج أعضاء جماعات معينة في المجتمع السياسي، في مجتمع يعترف بحقوق الجماعات المتباينة، ليس فقط كأفراد، لا بل أيضاً من خلال المجموعة التي تعتمد حقوقهم، جزئياً، على عضويتهم فيها. وقد وصفت أحياناً هذه الحقوق بأنها أشكال من «المواطنة المتباينة» (Differen-tiated Citizenship). ولكن هل مازلنا نتحدث عن «المواطنة» في مجتمع توزع فيه الحقوق على أساس عضوية المجموعة؟

يبدو أنَّ بعض الليبراليين قد يعتبرون هذه الفكرة تناقضاً في المصطلحات. فبالنسبة لهم، تعتبر المواطنة بحكم تعريفها ما هي إلا مسألة معاملة الأشخاص كأفراد، لهم حقوق متساوية بموجب القانون. وهو ما يميز المواطنة الديمقراطية عن الآراء الإقطاعية وغيرها من وجهات النظر لما قبل الحداثة التي تحدّد المركز السياسي للناس من خلال عضويتهم الدينية أو العرقية أو الطبقة. ومن ثمّ نجد، يصرّ جون بورتر (John Porter) على أنَّ «تنظيم المجتمع على أساس الحقوق أو الادّعاءات المستمدة من عضوية الجماعة يعارض بشدة مفهوم المجتمع القائم على المواطنة» (Porter 1987: 128). يمكننا أنْ نجد تصريحات مماثلة في عمل جون راولز، وغيرها من المناقشات الليبرالية الأخيرة للمواطنة[1].

الادّعاء باعتبار المواطنة المتباينة تناقض في الشروط هو أمرٌ مبالغ فيه، فإذا اعتبرنا أنَّ المواطنة

(1) وفقاً لراولز، «هو مجتمع تعتمد فيه الحقوق والمطالبات على الانتماء الديني والطبقة الاجتماعية، وما إلى ذلك... قد لا يكون لها مفهوم للمواطنة على الإطلاق؛ لهذا المفهوم، ونحن نستخدمه، حيث يذهب مع مفهوم المجتمع باعتباره نظاماً عادلاً للتعاون من أجل المنفعة المتبادلة بين الأشخاص الحرة والمساواة» (Rawls 1989: 241; cf. Heater 1990: 285).

المتباينة تُعرف على أساس أنها تتبنّى مجموعة خاصة متعددة الأعراق والتمثيل وحقوق الحكم الذاتي، إذن من الناحية العملية فكلّ ديمقراطية حديثة تدرك في بعض أشكالها نوعاً منه. وكما يشير باريخ (Parekh)، أنَّ المواطنة اليوم «مفهوم أكثر تمايزاً وأقل تجانساً بكثير مما كان يفترضه المنظرون السياسيون» (Parekh 1990: 702).

مع ذلك، يشعر منتقدوا المواطنة المتباينة بالقلق من، إذا ما شجعت المجموعات نفسها من حيث المواطنة، على التحوّل إلى الداخل والتركيز على «الاختلاف»، فإنّه، وكما وضح ناثان غلازر (Nathan Glazer) في السياق الأميركي، «سنضطر إلى التخلّي عن أمل الإخاء الأكبر لكلّ الأميركيين» (Glazer 1983: 227). إذ لا يمكن للمواطنة أنْ تؤدي وظيفتها التكاملية الحيوية إذا كانت مواطنة جماعة متباينة – إنّه يتوقف عن أنْ يكون «أداة لزراعة شعور بالمجتمع والحس السليم للهدف» (Heater 1990: 295). ولعله، لا شيء يربط مختلف المجموعات في المجتمع معاً، ويمنع انتشار انعدام الثقة المتبادل أو الصراع. فإذا كانت المواطنة متباينة، فإنها لم تعدّ توفر تجربة مشتركة أو حالة مشتركة. وستكون المواطنة قوة أخرى للانقسام بدلاً من أنْ تكون وسيلة لتنمية الوحدة في مواجهة التنوّع الاجتماعي المتزايد. حيث ينبغي أنْ تكون المواطنة منتدى يتخطى فيه الناس خلافاتهم، وأنْ يفكروا في الصالح العام لجميع المواطنين (Kukathas 1993: 156; Kristeva 1993: 7; Cairns 1993; 1995).

هذا هو مصدر القلق الكبير الذي يشير إلى وجود فجوة هامة في الكثير من النظرية الليبرالية المعاصرة. فالأحداث والاتّجاهات السياسية الأخيرة في جميع أنحاء العالم – زيادة اللامبالاة بالناخبين واعتماد الرفاهية على المدى الطويل في الولايات المتحدة الأميركية، وعودة الحركات القومية في أوروبا الشرقية، والضغوط الناجمة عن تزايد تعدد الثقافات والأعراق في أوروبا الغربية، وردة الفعل العنيفة ضدّ دولة الرفاهية في تاتشر إنجلترا (Thatcher's England)، وفشل السياسات البيئية التي تعتمد على التعاون الطوعي للمواطن... إلخ – قد أوضحت صحة واستقرار الديمقراطية الحديثة التي تعتمد، ليس فقط على عدالة مؤسساتها الأساسية، بل أيضاً على صفات ومواقف مواطنيها: على سبيل المثال، إحساسهم بالهوية، وكيف ينظرون إلى أشكال متنافسة محتملة للهويات القومية والإقليمية والعرقية والدينية؛ وقدرتهم على التسامح والعمل مع الآخرين الذين يختلفون عن أنفسهم؛ ورغبتهم في المشاركة في العملية السياسية من أجل تعزيز الصالح العام ومساءلة السلطات السياسية؛ ورغبتهم في إظهار النفس، وممارسة المسؤولية الشخصية في مطالبهم الاقتصادية، وفي الخيارات الشخصية التي تؤثر على صحتهم وبيئتهم، وإحساسهم بالعدالة والالتزام بالتوزيع العادل للموارد. ومن دون المواطنين الذين يمتلكون هذه الصفات، نجد أنَّ «قدرة المجتمعات الليبرالية على العمل بنجاح يقل تدريجياً» (Galston 1991: 220).

لقد اعتقد الكثير من الليبراليين الكلاسيكيين، يمكن أن تكون الديمقراطية الليبرالية آمنة، حتّى في غياب المواطنة الفاضلة (Virtuous Citizenry) بشكل خاص من خلال إنشاء الضوابط والتوازنات. فمن شأنِ الأجهزة المؤسسية والإجرائية مثل الفصل بين السلطات، وهيئة تشريعية من مجلسين، والفيدرالية أنْ تعمل جميعها على منع الظالمين المحتملين. وحتّى لو اتبع كلّ شخص مصلحته الذاتية، دون مراعاة الصالح العام، فإنَّ مجموعة واحدة من المصالح الخاصة ستتحقّق من مجموعة أخرى من المصالح الخاصة. وبهذه الطريقة، يعتقد كَنْت أنَّ مشكلة الحكم الجيد «يمكن حلها حتّى مع سباق الشياطين». ومع ذلك، فقد اتّضح أنَّ الآليات الإجرائية المؤسسية لتحقيق التوازن بين المصالح الذاتية ليست كافية، وهناك حاجة إلى مستوى معين من الفضيلة المدنية (Civic Virtue) والحماس العام (Public–Spiritedness). ومن دون ذلك، يصعب الحكم على الديمقراطيات، بل وحتّى على عدم استقرارها[2].

ومع ذلك، هناك خوف متزايد من أنْ تكون الحماسة العامة لمواطني الديمقراطيات الليبرالية في تدهور خطير[3]. هل سيؤدي ارتفاع المطالبات الجماعية إلى تآكل الإحساس بالمشاركة المدنية والتضامن المشترك؟ في الإجابة على هذا السؤال، علينا أنْ نأخذ في الاعتبار التمييز بين الأشكال الثلاثة للمواطنة المتباينة. ونحتاج على وجه الخصوص لتمييز الحقوق العرقية والتمثيلية (القسم الثاني) من حقوق الحكم الذاتي (القسم الثالث).

2. تعدد الأعراق والإدماج

لنبدأ بحقوق تمثيل المجموعة. حين نتحدث بصورة عامة، سنجد إنَّ المطالبة بحقوق التمثيل من قبل الفئات المحرومة ما هو إلا طلب بالاندماج. إذ ترغب المجموعات التي تشعر بأنها مستبعدة في أنْ تدرج ضمن المجتمع الأكبر، والاعتراف بها، واستيعاب «الاختلاف» المقصود به الذي سيكون هو تسهيل ذلك. وبالفعل، وكما ناقشت في الفصل السابع، يمكن اعتبار حقوق التمثيل هذه امتداداً للممارسات التي طال أمدها، المقبولة على نطاق واسع داخل الديمقراطيات الليبرالية. فمن المسلم به دائماً، يمكن للديمقراطية القائمة على الأغلبية أنْ تتجاهل بصورة منهجية

(2) انظر: Galston 1991: 215-17, 244; Maced.1990: 138-9. قد يفسر ذلك الاهتمام الأخير بتعزيز المواطنة بين الحكومات (انظر لجنة بريطانيا للمواطنة وتشجيع المواطنة (1990)؛ مجلس الشيوخ في أستراليا، المواطنة النشطة وإعادة النظر (1991)؛ مجلس الشيوخ الكندي، المواطنة الكندية: تقاسم المسؤولية (1993). لمزيد من المراجع والمناقشات، انظر: Kymlicka and Norman 1994.

(3) وفقاً لدراسة حديثة، قالت إنَّ 12٪ فقط من المراهقين الأميركيين صوتوا من المهم أنْ يكون مواطناً صالحاً. علاوة على ذلك، إنَّ هذه اللا مبالاة ليست مجرد وظيفة للشباب - إنَّ المقارنات مع مسوح مماثلة من السنوات الخمسين السابقة تشير إلى أنَّ «الجيل الحالي يعرف أقل، ويهتم أقل، وبأصوات أقل، وأقل انتقاداً من قادته ومؤسساته من الشباب التي كانت في أي وقت على مدى العقود الخمسة الماضية» (Glendon 1991: 129; cf. Walzer 1992a: 90). الأدلة من بريطانيا العظمى مماثلة (Heater 1990:215).

أصوات الأقليات. ففي الحالات التي تكون فيها الأقليات مركزة إقليمياً، تستجيب النظم الديمقراطية عن طريق رسم حدود الوحدات الاتّحادية عمداً، أو عن طريق الدوائر الانتخابية الفردية، لأجل إنشاء مقاعد تكون فيها الأقلية في الأغلبية. إذ يقوم مؤيدو التمثيل الخاص ببساطة بتوسيع هذا المنطق، ليشمل المجموعات غير الإقليمية التي قد تكون في حاجة إلى التمثيل على قدم المساواة (مثل الأقليات العرقية، والنساء، والمعوقين). إنَّ الممارسة المألوفة المتمثلة في تحديد الدوائر الجغرافية في مثل هذه الطريقة، قد تضمن تمثيل «مجتمعات المصالح»، التي لا تعتبر تهديداً للوحدة الوطنية - بل على العكس من ذلك، ينظر إليها بحقّ بأنها تعزز المشاركة المدنية والشرعية السياسية (RCERPF 1991: 149). إذن، لماذا ينبغي ضمان تمثيل المجتمعات غير الإقليمية ذات الأهمية التي تعتبر تهديداً للوحدة، وليس باعتبارها دليلاً على الرغبة في الاندماج؟ من المؤكّد أنَّ هناك عقبات عملية هائلة أمام هذا الاقتراح (انظر الفصل السابع، القسم الثالث). ومع ذلك، فإنَّ الدافع الأساسي الكامن وراء حقوق التمثيل هو التكامل، وليس الانفصال[4].

وبالمثل، إنَّ معظم المطالب العرقية هي دليل على رغبة أفراد الأقليات في المشاركة في التيار الرئيسي للمجتمع. ولننظر في حالة السيخ الذين يرومون الانضمام إلى الشرطة الملكية الكندية الخيالة (Royal Canadian Mounted Police)، ولكن، بسبب متطلباتهم الدينية لارتداء عمامة، لا يمكن فعل ذلك إلا إذا كانت تلك الطائفة معفاة من المتطلبات المعتادة بشأنِ القبعات الاحتفالية. أو حالة اليهود الأرثوذكس الذين ينوون الانضمام إلى الجيش الأميركي، ولكنهم بحاجة إلى إعفاء من اللوائح المعتادة حتّى يتمكنوا من ارتداء اليارمولكا (الطاقية). لقد عارض هذه الإعفاءات الكثير من الناس الذين يعتبرون الإعفاء علامة على عدم احترام أحد «رموزنا الوطنية». ولكن الحقيقة، أنَّ هؤلاء الرجال أرادوا أنْ يكونوا جزءاً من قوة الشرطة الوطنية، أو الجيش الوطني الذي هو دليل وافٍ على رغبتهم في المشاركة والمساهمة في المجتمع الأكبر. حيث لا يمكن النظر إلى الحقّ الخاص الذي يطالبون به، إلا على أساس أنه أمرٌ يشجع على اندماجهم[5].

(4) كما يقول لويس فراغا (Luis Fraga)، «أي الطالب المطلع على قانون حقوق التصويت... يدرك أنَّ الحقيقة الحاسمة لسياسات الأقليات - سواء كان ذلك من الأميركيين من أصل أفريقي أو لاتينيين أو مجموعات أخرى - هو استبعادهم من التيار الرئيسي للشؤون السياسية الأميركية على الرغم من رغبتهم في المشاركة الكاملة فيه... أهدافهم هي في الأساس هي أنْ يتم استيعابها في الجسم السياسي، وكان قانون حقوق التصويت الوسيلة الأكثر فعالية لتحقيق هذه الغاية» (Fraga 1992: 278). ويقلق بعض النقاد أنه حتّى لو كان التمثيل الجماعي لا يقوض الإحساس بالتضامن المشترك بين عامة الناس، فإنَّ ذلك قد يفضي إلى نتاج المشرعين الذين ليسوا على استعداد ولا يرغبون في الانخراط في عملية التسوية العادية من أجل الصالح العام. ولعل الأساس لهذا القلق غير واضح. كما يلاحظ بويل، «بالتأكيد إنَّ العملية السياسية ستعمل كثيراً كما هو الحال الآن، مع وجود قسط عال من القدرة على أنْ تكون فعالة والعمل مع المجموعات الأخرى من أجل تحقيق هذا» (Boyle 1983: 805; cf. Cain 1992: 272).

(5) إنَّ رغبة السيخ في الانضمام إلى الحزب في كندا تتناقض مع العديد من مجتمعات السكان الأصليين الذين يحاولون، كجزء من حكمهم الذاتي، إزاحة الحزب من احتياطياتهم، واستبداله بقوة شرطة محلية.

تتخذ بعض مطالب حقوق المتعددة العرقيات شكلاً من أشكال الانسحاب من المجتمع الأوسع، ورغم أنَّ هذا الأمر من المرجح أنْ يكون صحيحاً إلا أنه بالنسبة إلى الطوائف الدينية يكون أكثر صحة من الطوائف العرقية بحدّ ذاتها. فقد منح الأميش وغيرهم من الطوائف المسيحية إعفاءات من المتطلبات المعتادة المتعلّقة بالاندماج (مثل الخدمة العسكرية، والتعليم الإلزامي للأطفال). إلا أنَّ تلك الإعفاءات تعتبر حالة غير نمطية أو شاذة (Atypical)، حسبما أعتقد. إضافة إلى ذلك، من المهم أنْ نلاحظ أنَّ هذه الإعفاءات الممنوحة للمجموعات الدينية، لها أصل مختلف جداً ودافع من السياسة الحالية الخاصة بـ «التعددية الثقافية».

لقد كان قرار السماح لبعض المجموعات بالانسحاب من المجتمع الأكبر منذ عقود عديدة – غالباً في مطلع القرن العشرين – يعبر عن الاستجابة لمطالب الجماعات المسيحية واليهودية من ذوي البشرة البيضاء مثل الأميش والهوتيريين والكويكرز والحسيديم. إنَّ «التعددية الثقافية» باعتبارها سياسة حكومية رسمية، هي على النقيض من ذلك، إذ بدأت في أواخر ستينيّات وسبعينيّات القرن العشرين، في سياق العمل على زيادة الهجرة من البلدان غير المسيحية، ومن غير ذوي البشرة البيضاء. فمعظم سياسات الجماعة المتباينة التي نشأت تحت مظلة «التعددية الثقافية»، تهدف إلى استيعاب هذه الجماعات العرقية/ الدينية الجديدة، ولا تتعلّق بالانسحاب من المجتمع الأكبر. فحالة السيخ في شرطة الخيالة الكندية ما هو إلا مثال جيد على ذلك – تهدف هذه السياسة، بعدم السماح للسيخ بالانسحاب من المجتمع الأكبر، ولكن على وجه التحديد كانت تهدف إلى تعديل مؤسسات المجتمع السائد حتّى يتمكن السيخ من الاندماج فيها بشكل كامل قدر الإمكان.

بعض الجماعات المهاجرة الأخيرة لها مطالب مماثلة لمطالب الطوائف المسيحية القديمة. على سبيل المثال، طالبت بعض الجماعات الإسلامية البريطانية بنفس النوع من الإعفاء من التعليم الليبرالي الممنوح للأميش. ولكن مرة أخرى هذه حالة غير نمطية أو شاذة. علاوة على ذلك، لم يتم قبول مثل هذه المطالب في كندا والولايات المتحدة الأميركية أو أستراليا، لأنها ليست من ذلك النوع من المطالب التي تهدف إلى تحقيق سياسة جديدة مرادها لحمة المجتمع. فالفلسفة الكامنة وراء تعدد الأعراق هي فلسفة اندماجية، وهو ما تسعى إليه معظم جماعات المهاجرين الجديدة. ولذلك من الخطأ وصف الحقوق العرقية كـ «تعزيز البلقنة».

يخشى بعض الناس من أنْ تعوق الحقوق العرقية إدماج المهاجرين، من خلال خلق منزل مربك في منتصف الطريق بين أمتهم القديمة ومواطنهم في البلد الجديد، مذكراً المهاجرين بـ «أصولهم المختلفة بدلاً من رموزهم المشتركة، والمجتمع والمستقبل» (Citizen's Forum 1991: 128). ولكن تبدو هذه المخاوف لا أساس لها من الناحية التجريبية. إذ تشير التجربة حتّى الآن إلى، أنَّ المهاجرين من الجيل الأوّل والثاني الذين لا يزالون فخورين بتراثهم، هم أيضاً من بين أكثر المواطنين الوطنيين (Patriotic) في بلدانهم الجديدة (Whitaker 1992: 255). علاوة على ذلك،

يبدو أنَّ انتماءاتهم القوية مع بلدهم الجديد تستند إلى حدّ كبير إلى استعدادها، ليس فقط للتسامح، وإنما للترحيب بالاختلاف الثقافي.

في الواقع لا يوجد دليل يذكر يبين أنَّ المهاجرين قد يشكلون أي نوع من التهديد لوحدة أو استقرار بلد ما. كان هذا الخوف مفهوماً قبل 150 عاماً، عندما بدأت الولايات المتحدة الأميركية وكندا وأستراليا في قبول موجات من المهاجرين غير الإنجليز. وكما أشرت في الفصل الرابع (القسم الرابع)، كانت فكرة بناء بلد من خلال الهجرة المتعددة الإثنيات، هي فكرة فريدة من نوعها في التاريخ، وكان كثير من الناس يعتقدون أنه لا يمكن الدفاع عنها. ولكن ذلك كان قبل 150 عاماً، ولم يعدّ هناك سبب يدعو إلى استمرار هذه المخاوف. لقد أصبح واضحاً أنَّ الغالبية الساحقة من المهاجرين يريدون الاندماج، بل ودمجوا في الواقع، حتّى خلال فترات التدفقات الواسعة النطاق، إضافة إلى أنّهم، يهتمون بعمق وحدة بلدهم الجديد (Harles 1993). ومن المؤكّد أنّهم يريدون إصلاح المؤسسات الرئيسيّة في مجتمعهم، وذلك لاستيعاب الاختلافات الثقافية بينهما، والاعتراف بقيمة تراثهم الثقافي. ولكن الرغبة في هذه الحقوق المتعددة العرقيات، هي الرغبة في الإدماج الذي تتفق مع المشاركة في المؤسسات الرئيسيّة التي تقوم عليها الوحدة الاجتماعية والالتزام بها[6].

وفي الواقع أيضاً، تهتم الجماعات العرقية التي تسعى إلى حقوق متعددة العرقيات في معظم الأحيان، إلى توضيح أساس الوحدة الوطنية. فكما يلاحظ طارق مودود (Tariq Modood):

إنَّ أكبر حاجة نفسية وسياسية لتوضيح إطار مشترك ورموز وطنية قد تأتي من الأقليات. ولتوضيح ما يجعلنا ملتزمين بإرادة طيبة في بلد واحد يخفف الضغط على الأقليات، لا سيما الأقليات الجديدة التي لا يكون وجودها داخل البلد مقبولاً تماماً، يجب الاتفاق في جميع مجالات الحياة الاجتماعية، أو في المناطق التي يتم اختيارها بشكل تعسفي من أجل إدانة تهمة الخداع (Mo-dood 1994: 64;. 1993a).

لماذا فشل الكثير من المعلقين في إعطاء رؤية عن الدافع التكاملي للحقوق المتعددة العرقيات؟ في جزء منه يتعلق في المساس بالمهاجرين الجدد الذين معظمهم من ذوي البشرة البيضاء وغير المسيحيين. وكما أشرت مسبقاً، يبدو أنَّ هناك معياراً مزدوجاً في العمل في العديد من الانتقادات للحقوق المتعددة العرقيات. ففي حين أنَّ الحقوق الخاصة الممنوحة للجماعات اليهودية والمسيحية

(6) علاوة على ذلك، إنَّ انتشار مثل هذه المطالب أمر غير محتمل، حيثُ إنهّا تنطوي عادة على حالات واضحة ومحددة للنزاع غير المقصود بين قواعد الأغلبية والممارسات الدينية للأقليات. ولما كان الدليل على القمع التاريخي ليس ضرورياً ولا كافياً للمطالبة بالحقوق المتعددة العرقيات، فهناك خطر ضئيل من أنها ستعزز سياسة التظلّم، حيث يكرس قادة المجموعات طاقاتهم السياسية لإيجاد تصوّر للحرمان – بدلاً من العمل على التغلّب عليها – من أجل ضمان مطالبتهم بحقوق محددة للمجموعة.

البيضاء للانسحاب من المجتمع الأكبر كانت في بعض الأحيان مثيرة للجدل، نجد قليل من الناس يرونها تهديدات خطيرة للوحدة الاجتماعية أو الاستقرار، واستمرّت هذه الرؤية لعقود باعتبارها جزءاً من ثقافتنا السياسية. ولكن عندما كان الاستيعاب لغير البيض ولغير المسيحيين يأخذ مجاله، بدأ الناس يشكون من «قبائلية» (Tribalization) المجتمع، وفقدان الهوية المشتركة - على الرغم من أنَّ هذه الحقوق المتعددة الأعراق التي تعتبر الأحدث، هي في الواقع تهدف في المقام الأوّل إلى تعزيز التكامل! إذن من الصعب تجنب الاستنتاج بأنَّ، الكثير من ردود الفعل ضدّ «التعدّد الثقافي» قد ينشأ عن خوف عنصري أو كراهية الأجانب من هذه المجموعات الجديدة من المهاجرين.

علاوة على ذلك، من المرجح أنْ تكون المخاوف بشأنِ العلاقات المتقلبة بين الجماعات القومية، أو العرقية الراسخة والطويلة الأمد، في غير مكانها عند المهاجرين الجدد. على سبيل المثال، في الحالة الكندية، «إنَّ التنوّع المرتبط بالتعدّد الثقافي سيكون أسهل من اللوم» في الانقسام لمواجهة مطالب الحكم الذاتي لـلكبيكيين أو السكان الأصليين (Abu-Laban and Stasiulus 1992: 378). وبالمثل، أعتقد أنَّ المخاوف بشأنِ العلاقات بين ذوي البشرة البيضاء وذوي البشرة السوداء في الولايات المتحدة الأميركية، هي غالباً ما تكون في غير مكانها عند «الانتعاش العرقي». ففي كلّ حالة، تقدّم الطلبات المتواضعة للمهاجرين هدفاً أسهل من مطالب الأقليات الأكبر والأكثر استقراراً، على الرغم من أنَّ الأوّل في الواقع لا يشكل تهديداً يذكر للوحدة أو استقرار البلاد.

وأخيراً، إنَّ الافتراضات الليبرالية حول العلاقة بين المواطنة والاندماج، لا سيما في السياق البريطاني، الذي تتشكّل فيه إلى حدّ كبير، من تجربة الطبقة العاملة. لقد قدمت الطبقة العاملة مثالًا واضحاً وناجحاً نسبياً من حيث مفهوم المواطنة المشتركة (Common Citizenship) التي ساعدت في حقوق إدماج مجموعة مستبعدة سابقاً عن الثقافة الوطنية المشتركة. وقد افترض العديد من الليبراليين (والاشتراكيين)، أنَّ هذا النموذج يمكن أنْ ينطبق على الجماعات الأخرى المستبعدة تاريخياً، متجاهلين ظروفهم المختلفة جداً.

لنمعن النظر في عمل ت. هـ. مارشال (T. H. Marshall) الذي يعتبر عمله واحد من أكثر نظريات ما بعد الحرب تأثيراً في المواطنة. فهو يعتقد بأنَّ الطبقات العاملة في إنجلترا انقطعت عن «الثقافة المشتركة»، وحرموا من الوصول إلى «حضارة مشتركة» وينبغي اعتبارها «حيازة وتراث مشتركين» (Marshall 1965: 101-102). لقد تمّ تقسيم إنجلترا بشدة على أساس طبقي، مع القليل من التفاعل بين أعضاء الطبقات المختلفة، إلى جانب الافتقار إلى الموارد المادية، التي تجعل من الصعب على العمال المشاركة في الحياة الثقافية الأوسع للبلد. فهم يمتلكون ثقافات فرعية خاصة بهم، وبطبيعة الحال، كانت هذه الثقافات الفرعية في كثير من الأحيان عالية التطوّر، ولكن حرموا من الوصول إلى الثقافة الوطنية.

كان مارشال يشعر بقلق بالغ إزاء هذا الجانب الثقافي من استبعاد الطبقة العاملة. والواقع، كان يهتم بالإقصاء الثقافي (Cultural Exclusion) أكثر من عدم المساواة المادية (Material In-equality) في حدّ ذاتها. ومع ذلك، لأنَّ الاستبعاد الثقافي للطبقة العاملة مستمدة من مكانتها الاجتماعية والاقتصادية، فقد كانت الطريقة الأكثر فعالية لتعزيز التكامل الوطني (National Integration) إذ تتم من خلال توفير منافع مادية، عن طريق دولة الرفاهية. ومن هنا كان تركيز مارشال أكثره على توسيع نطاق المواطنة بإدراج «الحقوق الاجتماعية» العالمية في برامج التعليم والرعاية الصحية والضمان الاجتماعي. وهناك أدلة كثيرة على أنَّ هذه الحقوق الاجتماعية قد ساعدت بالفعل على تعزيز إدماج الطبقة العاملة في الثقافة الوطنية، في مختلف البلدان.

واستناداً إلى مثال الطبقة العاملة الإنجليزية هذا، تمكّن مارشال من وضع نظريته حول الوظيفة التكاملية لحقوق المواطنة (Integrative Function of Citizenship Rights). وأعرب عن اعتقاده بأنَّ المساواة في حقوق المواطنة من شأنها أنْ تساعد على تعزيز الاندماج الوطني للمجموعات المستبعدة سابقاً. ومن شأنِ هذه الحقوق أنْ تولد «إحساساً مباشراً بعضوية المجتمع على أساس الولاء للحضارة التي هي ملكية مشتركة»[7]. ومع ذلك، فقد أصبح من الواضح أنَّ إدماج الطبقة العاملة لا يمكن تعميمه بهذه الطريقة. ولعل هناك العديد من أشكال الإقصاء الثقافي التي تتفاعل مع المواطنة المشتركة بطرق مختلفة (Barbalet 1988: 93). فنظرية مارشال للتكامل، هي على وجه الخصوص، لا تنطبق بالضرورة على المهاجرين المتميزين ثقافياً، أو على مجموعات أخرى مختلفة قد استبعدت تاريخياً من المشاركة الكاملة في الثقافة الوطنية – مثل ذوي البشرة السوداء، والنساء، والأقليات الدينية، والمثليين، والمثليات. حيث لا يزال بعض أعضاء هذه الجماعات يشعرون بالاستبعاد من «الثقافة المشتركة»، رغم امتلاكهم حقوق المواطنة المشتركة.

في كلّ هذه الحالات التي وردت أعلاه، استبعدت الجماعات من المشاركة الكاملة لا بسبب وضعها الاجتماعي – الاقتصادي، ولكن بسبب هويتهم الاجتماعية والثقافية– بسبب «الاختلاف». وبطبيعة الحال، إنَّ أعضاء هذه الجماعات غالباً ما يكونوا محرومين مادياً أيضاً. ولكن هذا ليس هو السبب الوحيد لإقصائِهم ثقافياً، ومن ثمّ إنَّ توفير المنافع المادية لن يضمن بالضرورة إدماجهم في ثقافة مشتركة، أو تطوير الشعور بالولاء المشترك لحضارة مشتركة.

وبالمثل الطبقة العاملة (ولكن على عكس الأقليات القومية)، تطالب هذه المجموعات بإدراجها في الثقافة الوطنية المهيمنة. ولكن خلافاً للطبقة العاملة، هناك حاجة إلى حقوق الجماعة المتباينة بين المجموعات إذا كانت تشعر بأنها مقبولة من قبل المجتمع، وتجربة «الشعور المباشر

(7) انظر: Marshall 1965:101-2; cf. Parry 1991:167. في بعض الأماكن يعني مارشال أنَّ حقوق المواطنة على حدّ سواء هي تعزيز شعور المجتمع، ولكن أيضاً يفترض مسبقاً. وفي هذا الرأي، أنَّ توفير حقوق المواطنة المشتركة، بحدّ ذاتها، قد لا تكفل إدماج المجموعات المستبعدة التي تقع هويتها تماماً خارج المفهوم الحالي للهوية الوطنية.

بعضوية المجتمع على أساس الولاء للحضارة التي هي ملكية مشتركة» والتي رأى مارشال أنها أساس للمواطنة. حيث لا يمكن أنْ تستوعب الحقوق المشتركة للمواطنة التي حددها أصلاً الرجال البيض، والقادرون على العمل، والمسيحيون، وذوي الاحتياجات الخاصة لهذه الجماعات[8]. وبدلًا من ذلك، يجب أنْ تأخذ المواطنة التكاملية الكاملة هذه الاختلافات بعين الاعتبار.

3. الحكم الذاتي والانفصالية

في حين يمكن للحقوق العرقية والتمثيلية أنْ تعزز التكامل الاجتماعي والوحدة السياسية، نجد أنَّ حقوق الحكم الذاتي قد تشكل تحدّياً أكثر خطورة لوظيفة تكامل المواطنة. فكلّ من حقوق التمثيل للمجموعات المحرومة والحقوق المتعددة العرقيات للمجموعات المهاجرة، قد تجعل المجتمع السياسي الأوسع نطاقاً أمراً مفروغاً منه، وتسعى إلى مزيد من الاندماج فيه. بيد أنَّ مطالب الحكم الذاتي لربما تعكس رغبة في إضعاف الروابط مع المجتمع السياسي الأوسع، بل إنها تشكك في سلطتها ودوامها.

لعله من الجدير بالأمر أنْ نستكشف هذه النقطة ببعض من العمق. فعندما تطالب الفئات المحرومة بتمثيل خاص، فإنها تأخذ عموماً سلطة المجتمع السياسي الأوسع نطاقاً. فهم يفترضون، كما يقول جون راولز، أنَّ المواطنين أعضاء في «خطّة تعاونية أبدية واحدة» (One Co-operative Scheme in Perpetuity)، ولكن هناك حاجة إلى حقوق خاصة مؤقتة للجماعات المضطهدة، لتحقيق العضوية الكاملة في هذا المشروع التعاوني. إنَّ معظم الحقوق العرقية قد تأخذ سلطة الحكم الأكبر حجماً على النحو الممنوح. فهم يفترضون أن المهاجرون سيعملون داخل المؤسسات الاقتصادية والسياسية للمجتمع الأكبر، ولكن يجب تكييف هذه المؤسسات لتعكس التنوّع الثقافي المتزايد للسكان الذين تخدمهم[9].

في حالة حقوق الحكم الذاتي، يكون هناك وجود للمجتمع السياسي الأوسع نطاقاً بصورة أكثر مشروطة. حيث تزعم الأقليات القومية أنها «شعوب» متميزة لها حقوق متأصلة في الحكم الذاتي. في حين تشكل هذه الشعوب حالياً جزءاً من بلد أكبر، فهذا لا يعني تخلياً عن حقّهم الأصلي في الحكم الذاتي، بل هي مسألة نقل بعض جوانب صلاحيات الحكم الذاتي إلى الحكم الأوسع نطاقاً، بشرط أنْ تظل السلطات الأخرى في أيديهم. ولعل كثيراً ما يرد هذا الشرط في المعاهدات

(8) لمناقشة كيفية بناء المواطنة من سمات الرجال وقدراتهم وأنشطتهم، «بحيث لا يمكن توسيع نطاق المواطنة إلا ليشمل النساء كرجال أقل»، انظر: Pateman 1988: 252 3; James 1992: 52-5.

(9) كما ناقشت في الفصل الثاني، قد تسيطر هذه الجماعة السياسية بشكل مباشر أو غير مباشر من قبل الأقلية القومية، اعتماداً على كيفية حدودها. ويشكل البورتوريكيون والإينويت والكيبيكيون بشكل غير مباشر المجتمعات السياسية، وذلك بتشكيل الأغلبية داخل إحدى الوحدات الإقليمية للنظام الاتّحادي. ومع ذلك، فإنَّ معظم القبائل/ الجماعات الهندية تشكل مباشرة مجتمعاً سياسياً مرتبطاً بنظام المحميات الهندية.

أو غيرها من شروط الاتّحاد، لأن الأقليات القومية ترغب في أنْ تتمتع سلطات الحكم الذاتي الخاصة بها، بحماية آمنة ودائمة. وبهذا المعنى، فإنَّ سلطة المجتمع السياسي الأوسع هي ثانوية. ففي البلدان التي تشكلت من اتّحاد دولتين أو أكثر، تقتصر سلطة الحكومة المركزية على الصلاحيات التي وافقت عليها كلّ دولة من الدول المكونة للتحوّل إلى الاتّحاد. وترى هذه الجماعات القومية أنَّ لها الحقّ في استعادة هذه السلطات، والانسحاب من الاتّحاد، إذا كانوا يشعرون بالتهديد من قبل المجتمع الأكبر.

بعبارة أخرى، المطالبة الأساسية التي تستند إليها حقوق الحكم الذاتي هي ليست مجرد، أنَّ بعض الفئات محرومة داخل المجتمع السياسي (حقوق التمثيل)، أو أنَّ المجتمع السياسي متنوع ثقافياً (الحقوق المتعددة العرقيات). وعوضاً عن ذلك، المطالبة هي أنَّ هناك أكثر من مجتمع سياسي واحد، وأنَّ سلطة الدولة الكبرى لا يمكنها افتراض أنَّ لها الأسبقية على سلطة المجتمعات الوطنية المكونة. فإذا كانت الديمقراطية هي حكم «الشعب»، وتدعي الأقليات القومية أنَّ هناك أكثر من شخص واحد، فلكلّ منهما الحقّ في الحكم بأنفسهم. ومن ثمّ، فإنَّ حقوق الحكم الذاتي هي الحالة الأكثر اكتمالًا من المواطنة المتباينة، لأنها تقسم الشعب إلى «شعوب» منفصلة، لكلّ منها حقوقها وأقاليمها وصلاحيات الحكم الذاتي الخاصة بها؛ ولكل منها مجتمع سياسي خاص بها. وقد ينظرون إلى مجتمعهم السياسي على أنه أساسي، وذو قيمة وسلطة اتّحاد أكبر باعتبارها أمرٌ ثانوي.

يبدو من المستبعد أنْ تقود حقوق الحكم الذاتي لأقلية قومية ما، إلى وظيفة تكاملية[10]. فإذا كانت المواطنة عضواً في مجتمع سياسي، إذن، عند خلق مجتمعات سياسية متداخلة، قد تؤدي حقوق الحكم الذاتي بالضرورة إلى نوع من المواطنة المزدوجة، وإلى نزاعات محتملة حول ما يحددها مواطنوا المجتمع المحلي بشكل أعمق. علاوة على ذلك، يبدو أنه لا توجد نقطة توقف طبيعية لمطالب زيادة الحكم الذاتي. فإذا تمّ منح حكم ذاتي محدود، فإنَّ ذلك قد يؤدي ببساطة إلى تغذية طموحات القادة القوميين، الذين لن يكونوا راضين عن أي شيء أقل من دولتهم القومية.

تعترف الدول الديمقراطية المتعددة القوميات بحقوق الحكم الذاتي التي، قد تبدو، غير مستقرة بطبيعتها لهذا السبب. ففي أحسن الأحوال، يبدو أنها تسوية مؤقتة بين مجتمعات منفصلة، مع عدم وجود رابطة جوهرية من شأنها أنْ تدفع أعضاء مجموعة قومية ما لتقديم التضحيات من جهة أخرى. ومع ذلك، وكما ذكرت آنفاً، تتطلب العدالة الليبرالية الشعور بالهدف المشترك

(10) ينطبق ذلك على معظم المطالبات التي تستند إلى مطالبات الحكم الذاتي. ولكن جانباً معيناً من جوانب الحكم الذاتي – ضمان التمثيل على المستوى الاتّحادي أو الحكومي الدولي – يخدم بوضوح وظيفة التوحيد. إنَّ وجود مثل هذا التمثيل الجماعي يساعد على الحدّ من خطر الحكم الذاتي من خلال إعادة ربط مجتمع الحكم الذاتي بالاتّحاد الأكبر. وهو شكل من أشكال الاتّصال الذي لا يزال، والتي يمكن الاعتماد عليها، عندما يتم إضعاف الاتّصالات الأخرى. وهذا صحيح، كما أعتقد، لتمثيل كيبيك في المحكمة العليا، ومقترحات لتمثيل السكان الأصليين في مجلس الشيوخ.

والتضامن المتبادل داخل البلد. لذا، قد يبدو من المغري بالتالي تجاهل مطالب الأقليات القومية، وتجنب أي إشارة إلى هذه المجموعات في الدستور، ويصرون على أنَّ المواطنة هي هوية مشتركة بين جميع الأفراد، بغض النظر عن عضوية المجموعة. حيث كثيراً ما يوصف هذا، بأنَّه الاستراتيجية الأميركية للتعامل مع التعددية الثقافية.

ولكن لم يطبق الأميركيين هذه الاستراتيجية إلا في سياق إدماج المهاجرين الطوعيين والعبيد غير الطوعيين الذين وصلوا إلى أميركا كأفراد أو أُسر. لنقل بشكل عام أنه، تمّ تطبيق استراتيجية مختلفة تماماً في سياق دمج المجموعات ذات الحكم الذاتي تاريخياً التي أصبح وطنها جزءاً من المجتمع الأكبر، مثل الهنود الأميركيين، والإسكيموس في ألاسكا، والبورتوريكيين، وسكان هاواي الأصليون. حيث منح معظم هذه الأقليات القومية مستوى من الحكم الذاتي داخل الاتّحاد الأميركي. ففي الحالات التي تطبّق فيها استراتيجية المواطنة المشتركة على الأقليات القومية، كانت كثيراً ما تفشل هذه الاستراتيجية فشلاً مذهلاً. على سبيل المثال، كان كثيراً ما تستخدم سياسة الضغط على القبائل الهندية الأميركية للتخلي عن مركزها السياسي المتميز، المعروف باسم «سياسة الإنهاء» (Termination Policy)، مولدة عواقب وخيمة، قبل ما يتم سحبها في الخمسينيات من القرن العشرين.

في الواقع، هناك عدد قليل جداً من الدول الديمقراطية المتعددة، التي تتبع استراتيجية «المواطنة المشتركة» الصارمة. وهو أمرٌ ليس بالأمر المفاجئ، لأنَّ رفض المطالبة بحقوق الحكم الذاتي سيؤدي ببساطة إلى تفاقم الاغتراب بين الأقليات القومية، ويزيد من الرغبة في الانفصال. فكما رأينا في الفصل السادس، أنَّ ما يسمّى بـ «المواطنة المشتركة» في دولة متعددة العرقيات هي، في الواقع، تنطوي على دعم ثقافة أمة الأغلبية - على سبيل المثال، تصبح لغتها اللغة الرسمية هي لغة المدارس والمحاكم والهيئات التشريعية؛ وتصبح عطلتها هي الأساس في العطل الرسمية. علاوة على ذلك، يعني نظام المواطنة المشتركة، أنَّ الأقلية ليس لديها سبيل للحدّ من تعرضها للقرارات الاقتصادية والسياسية للأغلبية، وأنَّ حدود وسلطات الوحدات السياسية الداخلية قد يتم تعريفها بما يتناسب مع الراحة الإدارية للأغلبية، وليس بما يتناسب مع مطالبات الحكومة الذاتية للأقلية. وعليه، ليس من المستغرب إذن أنْ تقاوم الأقليات القومية محاولات فرض المواطنة المشتركة عليها. إذ يشير راولز بالقول، تعزز المواطنة المشتركة الفضائل السياسية لـ «المعقولية (الاعتدال) والشعور بالإنصاف، وروح التوفيق والاستعداد للقاء الآخرين في منتصف الطريق» (Rawls 1987: 21). ولكن، قد تهدد محاولات فرض المواطنة المشتركة في دول متعددة القوميات في الواقع، هذه الفضائل.

في خضم حكم الإمبراطورية العثمانية، على سبيل المثال، كان الحلّ التقليدي بين المجموعات يضمنه نظام الحكم الذاتي لكلّ ملة، مما يحدّ من التدخّل المتبادل (انظر الفصل الثامن، القسم الأوّل). ولكن في منتصف القرن الثامن عشر الميلادي، جرد العثمانيون الملل من معظم سلطتهم المتمتعة

بالحكم الذاتي، وحاولت تعزيز وضع المواطنة المشتركة الممتدة عبر الحدود الدينية والعرقية، بحيث تستند الحقوق السياسية والهوية السياسية لكلّ فرد إلى علاقة مشتركة مع الدولة العثمانية، بدلاً من العضوية في ملة معينة. فوفق ما لاحظ كاربات (Karpat)، كانت النتيجة كارثية، بمجرد انتهاء وضع الحكم الذاتي للملل، إنَّ الموقف النسبي للجماعات الدينية والعرقية في الإمبراطورية العثمانية تجاه بعضها البعض بدأ يتقرر على أساس قوتها العددية، ومن ثمّ تحوّلت إلى أقليات وأغلبية. حيث كان من الواضح، أنَّ آراء الأغلبية عاجلاً أو آجلاً سوف تسود، وستصبح خصائصها وتطلعاتها الثقافية سمات الحكومة نفسها. (Karpat 1982: 163).

لقد حدثت عملية مماثلة عندما منح السكان الأصليون في أميركا الشمالية حقّ المواطنة (في كثير من الأحيان ضدّ إرادتهم)، وهكذا أصبحت أقلية عددية داخل مجموعة أكبر من المواطنين، بدلاً من شعب مستقل، يتمتع بالحكم الذاتي. يشير راولز إلى أنَّ هناك حاجة إلى شعور قوي بالمواطنة المشتركة للتعامل مع خطر تعامل الأغلبية مع الأقليات بشكل غير عادل. ولكن المواطنة المشتركة في دولة متعددة القوميات، تساعد على خلق هذا الخطر في المقام الأوّل، وذلك عن طريق تحويل المجموعات ذات الحكم الذاتي إلى أغلبية وأقليات عددية.

وبالنظر إلى هذه الديناميكية، نجد أنَّ فرض المواطنة المشتركة على الأقليات التي تعتبر نفسها قوميات أو شعوباً متميزة، من المرجح أنْ تزيد الصراع في دولة متعددة القوميات. إذا حاولت الدولة من ثمّ تعديل ذلك الوعي الوطني، لتقليل أو إزالة رغبة الأقلية في تشكيل مجتمع قومي متميز؟ يؤيد هذا الخيار دايفد ميلر (Miller David) الذي يقول أننا لا ينبغي أن «نعتبر الهويات الثقافية كما أعطيت، أو على الأقل على النحو الذي تمّ إنشاؤه خارجياً للنظام السياسي»، بل ينبغي أنْ يكون «إحساساً أقوى من قابلية مثل هذه الهويات ما يعني، لأي مدى يمكن إنشاؤها أو تعديلها بوعي». وبما أنَّ «الثقافات الفرعية تهدد بتقويض الشعور بالهوية الشاملة» اللازمة لدولة الرفاهية السخية، فينبغي للدولة أنْ تعزز «الهوية المشتركة باعتبارهم مواطنون أقوى من هويتهم المنفصلة كأعضاء في مجموعات عرقية أو قطاعات أخرى» (Miller 1989: 237؛ 279؛ 286–7).

غير أنَّ التاريخ الحديث يشير بالقول، ينبغي إلى حدّ ما أنْ تؤخذ الهويات القومية على أساس أنها شيء مُعطى. فطابع الهوية القومية يمكن أنْ يتغير بشكل كبير، كما أظهرته الثورة الهادئة في كيبيك. وقد حدثت مؤخراً تغيرات دراماتيكية بين مجتمعات السكان الأصليين. لكن الهوية بذات نفسها – الشعور بكونها ثقافة قومية متميزة – تعتبر أكثر استقراراً. لقد قامت الحكومات في كندا والولايات المتحدة الأميركية، في بعض الأحيان، باستخدام جميع الأدوات المتاحة لها لتدمير الشعور بهوية منفصلة بين أقلياتها القومية، ابتداءاً من المدارس السكنية للأطفال الهنود وحظر العادات القبلية إلى حظر المدارس الناطقة بالفرنسية أو بالإسبانية. ولكن على الرغم من مرور قرون من التمييز القانوني، والتحامل الاجتماعي، أو اللا مبالاة الواضحة، حافظت هذه

الأقليات القومية على شعورها بوجود هوية قومية. وبالمثل، إنَّ الجهود التي بذلتها الحكومات الأوروبية لقمع اللغة والهوية الوطنية للأكراد أو الباسك أو الأقليات القومية الأخرى لم تحقق نجاحاً يذكر. فقد فشلت الحكومات الشيوعية في جهودها للقضاء على الولاءات القومية. وعلى الرغم من الاحتكار الكامل للتعليم ووسائل الإعلام، فلم تتمكن الأنظمة الشيوعية من الحصول على الكروات والسلوفاك والأوكرانيين، للتفكير في أنفسهم في المقام الأوّل على أساس أنّهم «يوغسلاف» أو «جيكوسلوفاك» أو «سوفييت». وقد أثبتت محاولات تعزيز «الحركات الشاملة» التي من شأنها أنْ تحل محل الهويات القومية - مثلاً، محاولات لإنشاء دول ذات وجه سلالي أو وجه عام عربي- أنها غير مجدية على نحو مماثل (Fishman 1989: 147).

لم يعدّ ممكناً (إذا كان ذلك في وقت مضى) القضاء على معنى الهوية المتميزة التي تكمن وراء رغبة هذه الجماعات في تشكيل مجتمعاتها القومية الخاصة بها. فإذا حدث شيء ما، كمحاولات رامية إلى إخضاع هذه الهويات المنفصلة إلى الهوية المشتركة المتراجعة، فذلك لكونهم ينظرون إليها على أساس أنها تهديداً لوجود ذاتهم، مما أدّى إلى مزيد من اللا مبالاة أو الاستياء (Whitaker 1992: 152-3; Taylor 1992a: 64).

هناك الكثير من الأعمال التي أُنجزت حديثاً في أدب البناء الاجتماعي للهوية القومية، و»اختراع التقليد» (Invention of Tradition) (Hobsbawm 1990). وبالطبع فإنَّ الكثير من الأساطير المصاحبة للهويات القومية هي مجرد - أسطورة. ولكن من المهم عدم الخلط بين الأبطال، والتاريخ، أو الخصائص الحالية للهوية القومية مع الهوية القومية الكامنة نفسها. ولعل الأوّل هو أكثر مرونة من هذا الأخير. وبالفعل، وكما ذكرت في الفصل الخامس، يبدو أنَّ عدداً قليلاً من المجموعات القومية في السنوات الـ 100 الماضية قد استوعبت طوعاً، على الرغم من وجود حوافز اقتصادية كبيرة في كثير من الأحيان وضغوط قانونية للقيام بذلك. فكما يرى أنتوني سميث (Anthony Smith)، «كلّما تمّ إنشاء الهوية القومية، وبمجرد إنشائها، يصبح من الصعب للغاية، إنْ لم يكن مستحيلًا (أقل من الإبادة الجماعية) استئصالها» (Adam Smith 1993: 131; cf. Connor 1972: 350-1).

وبما أنَّ الادّعاءات بالحكم الذاتي هي هنا للبقاء، فليس أمامنا خيار سوى محاولة استيعابهم. إنَّ رفض هذه المطالب باسم المواطنة المشتركة سيعزز ببساطة الاغتراب والحركات الانفصالية. والواقع أنَّ الدراسات الاستقصائية الأخيرة للصراعات الإثنية القومية في جميع أنحاء العالم، قد تظهر بوضوح ترتيبات الحكم الذاتي التي تقلل من احتمال نشوب صراع عنيف، في حين أنَّ رفض أو إلغاء حقوق الحكم الذاتي من المرجح أنْ يؤدي إلى تصعيد مستوى الصراع (Gurr 1993; Hannum 1990; Horowitz 1985). ومع ذلك، وكما أشرت من قبل، من المرجح أنْ يؤدي قبول مطالب الحكم الذاتي إلى الرغبة في زيادة الاستقلال الذاتي، وحتّى الاستقلال التام. حيث يؤدي

تقديم الحكم الذاتي المحلي إلى تقليل احتمال نشوب صراع عنيف، إلا أنَّ الترتيبات الناتجة نادراً ما تكون أمثلة على التعاون المتناغم بين المجموعات القومية. إنها غالباً ما تصبح «مجرد معاهدات للتعاون، التي تتفق فيها مجموعات مشوشة على التعاون فقط على مجموعة محدودة من القضايا، إذا كان بإمكانهم التعاون على الإطلاق» (Ordeshook 1993: 223). فالشعور بالتضامن اللازم لتعزيز الصالح العام ومعالجة قضايا العدالة العاجلة مسألة غير موجودة. ويبدو هذا صحيحاً على نحو متزايد، على سبيل المثال، في بلجيكا وكندا.

يبدو أننا قد أمسكنا بعقدة غوردين (Gordian). ونظراً لهذه الديناميكية، يخلص بعض المعلقين إلى أنّ الحلّ الوحيد لمشكلة الدول المتعددة القوميات يكمن في الانفصال. فوفقاً لـ ميلر (Miller)، حيث هناك هويات قومية قد «أصبحت بالفعل قوية جداً، فإنَّ ما لدينا حقاً هو اثنين من المواطنة المنفصلة التي تعيش جنباً إلى جنب»، إذن «أفضل حلّ في نهاية المطاف من المرجح أنْ يكون انفصال المجتمع الواحد» (Miller 1989: 288). وبالمثل، يجادل والزر بالقول «إذا انقسم المجتمع بشكل جذري إلى حدّ أنَّ المواطنة الواحدة مستحيلة، يجب تقسيم أراضيها أيضاً» (Wal-zer 1983a: 62).

نحن نعود الآن إلى حجة جون ستيوارت مِل التي ترى في الديمقراطية الليبرالية المستقرة، يجب أنْ تكون دولة قومية، مع ثقافة وطنية واحدة (انظر الفصل الرابع، القسم الأوّل). وإذا كانت الأقليات القومية غير راغبة في الاستيعاب، فعليها أنْ تنفصل وتؤسس دولتها.

ربما يجب أنْ نكون أكثر استعداداً للنظر في الانفصال. ونحن نميل إلى افتراض، أنَّ الانفصال كارثة أخلاقية وسياسية، ولكني أظن أنَّ هناك عدد قليل من الناس قد يدينون اليوم انفصال النرويج عن السويد في عام 1905م. ففي الحالة النرويجية، كانت عملية الانفصال سلمية (نسبياً)، وكانت النتيجة ديمقراطيتين ليبراليتين صحيحتين، حيث كان هناك نظام واحد. وهناك ما يدعو إلى الاعتقاد بأنَّ أي انفصال مستقبلي لكيبيك عن بقية كندا سيكون مشابهاً. فمن الصعب أنْ نرى لماذا يجب على الليبراليين أنْ يعارضوا تلقائياً مثل هذه الانفصالات السلمية الليبرالية[11]. بعد كلّ شيء، إذن الليبرالية هي المعنية أساساً، وليس مع مصير الدول، ولكن مع حرية الأفراد ورفاههم، والانفصال لا يلزم أنْ يضر بحقوق الفرد.

غير أنَّ الانفصال ليس دائمًا ممكناً أو مرغوباً فيه. وستواجه بعض الأقليات القومية، ولا

(11) للاطّلاع على استعراض شاملٍ للمسائل الأخلاقية التي أثارها الانفصال، انظر: Buchanan 1991. لقد كان تفكك تشيكوسلوفاكيا سلمي أيضاً، على الرغم من أنه من السابق لأوانه القول عن مدى صحة الديمقراطيات الناتجة. وهناك احتمال كبير للعنف في تشيكوسلوفاكيا السابقة، وليس بين التشيك والسلوفاك، ولكن بين السلوفاك والمجر، بشأنِ الأقلية الهنغارية في سلوفاكيا. كما ذكرت في الفصل الرابع، تتأثر احتمالات العنف تأثراً عميقاً بوجود الأقليات المنقسمة.

سيما الشعوب الأصليّة، صعوبة في تشكيل دول مستقلة قابلة للحياة. وفي حالات أخرى من شأنِ المطالبات المتنافسة على الأراضي والموارد أنْ تجعل الانفصال السلمي مستحيلاً عملياً. بشكل عام، هناك دول في العالم أكثر من الدول الممكنة، وبما أننا لا نستطيع ببساطة أنْ نتمنى الوعي الوطني بعيداً، فنحن بحاجة إلى إيجاد بعض الطرق للحفاظ على الدول المتعددة القوميات معاً.

4. أساس الوحدة الاجتماعية في الدولة المتعددة القوميات

ما هي المصادر المحتملة للوحدة في دولة متعددة القوميات التي تؤكد خلافاتها الوطنية، بدلاً من إنكارها؟ أنا لا أمتلك أية إجابة واضحة على هذا السؤال. وفي الواقع، أشكّ في أنَّ هناك أي إجابات واضحة أو سهلة متاحة.

هناك أمثلة هامة على دول متعددة القوميات مستقرة، مثل سويسرا التي تبيّن أنه لا يوجد سبب ضروري لا يمكن لأعضاء الأقلية القومية أنْ يكون لديهم وعي وطني قوي وشعور قوي بالوطنية والالتزام بسياسة الحكم الأوسع نطاقاً (Sigler 1983: 188-92). وكما ذكرت في الفصل الثاني، هذا الشعور الوطني القوي جداً عند السويسريين، في بعض النواحي، يمثل وجودها كـ «شعب» واحد، فضلاً عن كونه اتّحاداً للشعوب. ولكن هناك أمثلة كثيرة جداً على البلدان التي لم تضفي الطابع المؤسسي على الهويات والحقوق الوطنية للحيلولة دون نشوب نزاعات أهلية (مثل لبنان؛ ويوغسلافيا). علاوة على ذلك، يبدو أنَّ بعض الدول المتعددة القوميات التي كان من المقرر أنْ يكون استقرارها على المدى الطويل أمراً مفروغاً منه، الآن هي أكثر هشاشة (مثل بلجيكا). إذن ما هي الشروط التي تساعد على استقرار الدول المتعددة القوميات؟ هناك مناقشات قليلة بشأنِ هذه المسألة. وحتّى الآن، كان المدافعون عن الحكم الذاتي الوطني أكثر اهتماماً بحجة، أنَّ الاستيعاب ليس مصدراً صالحاً للوحدة، بدلاً من شرح ما ينبغي أنْ يأخذ مكانه.

أحد الاقتراحات هو، أنَّ الوحدة الاجتماعية تعتمد على «القيم المشتركة» (Shared Values). ومن الواضح أنَّ مواطني أي ديمقراطية حديثة لا يتقاسمون مفاهيم محددة للحياة الطيبة، ولكنهم قد يتقاسمون بعض القيم السياسية. على سبيل المثال، وضعت إحدى اللجان الحكومية في كندا قائمة تضم سبع قيم من هذا القبيل يتشارك فيها الكنديون:

(1) الاعتقاد بالمساواة والإنصاف؛ (2) الاعتقاد بالتشاور والحوار؛ (3) أهمية الاستيعاب والتسامح؛ (4) دعم التنوّع؛ (5) الرحمة والكرم؛ (6) التعلّق بالبيئة الطبيعية؛ (7) الالتزام بالحرية والسلام والتغيير غير العنيف (Citizen's Forum 1991: 34-44). ولعل الأمل الذي يحدونا هو التركيز على هذه القيم المشتركة التي ستقدّم أسباباً للوحدة الاجتماعية في كندا.

وجدت هذه الفكرة أيضاً، بصورة فلسفية أكثر، عند العديد من منظري الليبرالية في الأونة الأخيرة. على سبيل المثال، يدعي راولز أنَّ مصدر الوحدة في المجتمعات الحديثة هو المفهوم المشترك للعدالة. ووفقاً إلى راولز، «على الرغم من أنَّ المجتمع المنظم جيداً هو مجتمع منقسم ومتعدد... إلا

أنَّ فيه اتّفاق عام على مسائل العدالة السياسية والاجتماعية ودعم علاقات الصداقة المدنية وضمان أواصر الارتباط» (Rawls 1980: 540).

صحيح في كثير من الأحيان هناك قيم سياسية مشتركة داخل الدول المتعددة القوميات، بما في ذلك المفهوم المشترك للعدالة الليبرالية؛ إلا أنه مع ذلك، ليس من الواضح أنَّ هذه القيم، هي بحدّ ذاتها، سبباً لمجموعتين أو أكثر من المجموعات الوطنية للبقاء معاً في بلد واحد. على سبيل المثال، قد يكون هناك (وربما يكون) تقارباً ملحوظاً في القيم ما بين مواطني النرويج والسويد، ولكن هل هذا هو السبب في لم شملهم؟ أنا لا أظن ذلك. وإنَّ حقيقة أنّهما لا يتقاسمان نفس القيم، بحدّ ذاتها، هو أمرٌ يشرح ما إذا كان من الأفضل أنْ تكون دولة أو دولتين في ذلك الجزء من العالم.

بالمثل، وكما ناقشنا في الفصل الخامس، كان هناك تقارب واضح على مدى السنوات الثلاثين الماضية، في القيم بين الكنديين الناطقين بالإنجليزية والناطقين بالفرنسية (Dion 1992: 99; Taylor 1991: 54 :1991: 301). فإذا كان نهج القيم المشتركة صحيحاً، إذن كان علينا أنْ نشهد انخفاضاً في دعم انفصال كيبيك خلال هذه الفترة، ولكن المشاعر القومية قد نمت حقيقة بشكل مستمر. وهنا مرة أخرى، الحقيقة هي أنَّ الناطقين بالإنجليزية والفرنكوفونية في كندا يتقاسمون نفس مبادئ العدالة التي هي ليست سبباً قوياً للبقاء معاً، لأنَّ الكيبيكيين يفترضون بحقّ أنَّ دولتهم القومية يمكن أنْ تحترم نفس المبادئ. وينطبق الشيء نفسه على الفلمنكية[12] (Flemish) في بلجيكا.

والواقع أنَّ هذا يعكس اتّجاهاً عاماً جداً. إذ كان هناك تقارب بين القيم السياسية في جميع أنحاء العالم الغربي، بين كلّ من الأغلبية والأقليات القومية. فمن حيث قيمها السياسية نجدها عند، الدنماركيين، والألمان، والفرنسيين، والبريطانيين، ربما لم تكن مماثلة كما هي الآن. ولكن هذا لم يكن له أي تأثير ملموس على رغبة قوميات الأغلبية هذه في الاحتفاظ باستقلالها الوطني. فلماذا إذن ينبغي أنْ نقلل من رغبة الأقليات القومية في الحكم الذاتي؟ وهذا يوحي بأنَّ القيم المشتركة ليست كافية للوحدة الاجتماعية. فحقيقة أنَّ مجموعتين قوميتين تشتركان في نفس القيم أو مبادئ العدالة، لا تعطيهما بالضرورة سبباً قوياً للانضمام (أو البقاء) معاً، بدلاً من البقاء (أو الانقسام إلى) دولتين منفصلتين. إذن ما هو أكثر من ذلك، أو ما هو الآخر في ذلك، المطلوب للوحدة الاجتماعية؟ وعليه، يبدو أنَّ العنصر المفقود هو فكرة الهوية المشتركة. إنَّ التصوّر المشترك للعدالة في كلّ مجتمع سياسي لا يولّد بالضرورة هوية مشتركة، ناهيك عن الهوية المدنية المشتركة التي

(12) اللغة الهولندية التي يتحدث بها السكان الأصليون في فلاندرز (Flanders) التي تعتبر واحدة من اثنين من اللغات الرسمية لبلجيكا. وفلاندرز هي منطقة في الجزء الجنوبي الغربي من الأراضي المنخفضة (هولندا)، مقسمة الآن بين بلجيكا وفرنسا وهولندا. كانت إمارة قوية في القرون الوسطى ومشهد القتال لفترات طويلة خلال الحرب العالمية الأولى. (المترجم)

ستحل محل الهويات القومية المتنافسة[13]. حيث تقرر الأقوام مع من يريدون مشاركة بلد ما عن طريق السؤال مع مَن سيتم تعريفهم، بالتأكيد، مع مَن يشعرون بالتضامن معهم. فما هو الأمر الذي يحمل الأميركيين معاً، على الرغم من عدمٍ وجود قيم مشتركة، بالتأكيد هو أنّهم يشتركون في الهوية كأميركيين. وعلى النقيض من ذلك، إنّ ما يبقي السويديين والنرويجيين منفصلين، على الرغم من وجود قيم مشتركة، هو عدم وجود هوية مشتركة.

من أين تأتي هذه الهوية المشتركة؟ في الدول الوطنية، الجواب بسيط. تُستَمد الهوية المشتركة من القواسم المشتركة المتوفرة ما بين التاريخ واللغة وربما الدين. ولكن هذه هي بالضبط الأشياء التي لا يتم تقاسمها في دولة متعددة القوميات. وإذا نظرنا إلى بلدان وطنية قوية، ولكن متنوعة ثقافياً مثل الولايات المتحدة الأميركية أو سويسرا، فإنَّ الأساس الذي تستند إليه الهوية المشتركة هو غالباً ما يبدو فخوراً ببعض الإنجازات التاريخية (على سبيل المثال تأسيس الجمهورية الأميركية). وهذا الفخر المشترك هو، أحد أسس الإحساس القوي بالهوية السياسية الأميركية الذي يُعَزز باستمرار في أدب مواطنتهم ومناهجهم الدراسية.

ولكن، يُعتبر التاريخ في العديد من بلدان التعددية القومية مصدر استياء وانقسام بين المجموعات القومية، وليس مصدراً للاعتزاز المشترك. فالناس والأحداث التي تثير الفخر بين أمة الأغلبية هي غالباً ما تولّد شعوراً بالخيانة بين الأقلية القومية[14]. علاوة على ذلك، كثيراً ما يتطلب الاعتماد على التاريخ انتقائية جداً، وحتّى تلاعب فيه لإعادة رواية هذا التاريخ. إذ ادّعى إرنست رينان (Ernst Renan) ذات مرة، أنَّ الهوية القومية تنطوي على نسيان الماضي بقدر تذكره. فهو قد يتطلب بناء الشعور بالهوية المشتركة في دولة متعددة القوميات ذات ذاكرة أكثر انتقائية

(13) إنَّ حجتي هنا تعتمد بشدة على ورقة غير منشورة من زميلي واين نورمان (Wayne Norman)، الموسومة بعنوان «أيديولوجية القيم المشتركة» (The Ideology of Shared Values)، انظر أيضاً: Nickel 1990: 205-16 . وللاطّلاع على مناقشة ذات صلة، انظر: Paris 1991 الذي يقول أنه حتّى لو كان هناك توافق في الآراء بشأنِ المبادئ السياسية، فإنّ هذا هو «أساس» جداً للوحدة الاجتماعية، حيث يمكن أنْ تنشأ صراعات حادة بشأنِ تفسير أو تطبيق هذه المبادئ الغامضة. ويشير إلى أنَّ الوحدة الاجتماعية تقوم على معتقدات مشتركة حول الفضائل «السميكة» الملائمة لممارسات محددة ومحددة جداً.

(14) على سبيل المثال، الكثير من الكنديين الإنجليز معجبون بالسير جون ماكدونالد (John A. MacDonald) باعتباره واحدمن آباء الكونفيدرالية، ولكن تمّ إحياء ذكراه من قبل الكنديين الفرنسيين لدوره في تنفيذ مشروع لويس ريل (Louis Riel). وبالمثل، فإنّ معظم الكنديين الإنجليزية يفخرون بدورهم في الحروب العالمية، ولكن كلّ حرب قد أدّت إلى أزمة التجنيد الإجباري التي وضعت الإنجليزية ضدّ الفرنسية. وفي الواقع من المثير للدهشة أنْ نادراً ما تذكر المناقشات حول الوحدة الاجتماعية في كندا التاريخ، بالمقارنة مع المراجع في كلّ مكان في المناقشات الأميركية للآباء المؤسسين (Founding Fathers) وروح فيلادلفيا (Spirit of Philadelphia) (على سبيل المثال AASA 1987: 85; Glendon 1991: 12). وحول دور تاريخ الانقسام في الدول المتعددة الجنسيات، انظر: Cairns 1993: 205; Brilmayer 1992.

للماضي[15]. لا شكّ أنّ القيم المشتركة والتاريخ الملهم كلها تساعد في الحفاظ على التضامن في دولة متعددة القوميات، ولكن من المشكوك فيه أنْ يكون كافياً في حدّ ذاته. فكيف يمكن للمرء أنْ يبني هوية مشتركة في بلد يحتوي على مجتمعين أو أكثر، يعتبرون أنفسهم قوميات تتمتع بالحكم الذاتي؟ إذ يشير التباين الكبير في المواقف التاريخية والثقافية والسياسية في الدول المتعددة القوميات إلى، أنَّ أي إجابة عامة على هذا السؤال ربما يكون مبالغاً فيها[16]. فما هو واضح بنصاعة، حسبما أعتقد، هو إذا كانت هناك طريقة صالحة لتعزيز الشعور بالتضامن والغرض المشترك في دولة متعددة القوميات، فإن ذلك ينطوي على استيعاب الهويات الوطنية بدلاً من إخضاعها. فالأشخاص المنتمون إلى مجموعات قومية مختلفة، لن يتقاسموا إلا الولاء لسياسة الأكبر حجماً، إذا رأوا أنها السياق الذي تنمو فيه هويتهم الوطنية بدلاً من أنْ يكونوا تابعين[17].

---

(15) هذا يثير سؤالًا مهما حول طبيعة تربية المواطنة. وإذا رغبت الحكومات في توليد هوية مشتركة على أساس تاريخ مشترك، سيتعين عليهم تحديد المواطنة، ليس فقط بقبول مبادئ العدالة، ولكن أيضاً مع الشعور العاطفي للهوية، على أساس تبجيل الرموز المشتركة أو الأساطير التاريخية. فمعظم البلدان تقوم في الواقع بتضمين تاريخ مجيد كجزء من تعليم المواطنة. ولكن عند أي نقطة يصبح تبجيل التاريخ في شيء من التلاعب، وبالتالي يكون غير شرعي؟ على سبيل المثال، يبدو واضحاً أنَّ الإحساس بالفخر والهوية التي يكتسبها الأميركيون من تاريخهم يتم غرسه جزئياً من خلال تحريف متعمد لهذا التاريخ. وكما يقول وليام غالستون (William Galston) «من المؤكّد أنّ» البحوث التاريخية الصارمة ستدحض حسابات «مراجعة» معقّدة للأرقام الرئيسيّة في التاريخ الأميركي. غير أنّ التربية المدنية تتطلب تاريخاً أخلاقياً، وهو عبارة عن مجموعة من الأبطال الذين يمنحون الشرعية للمؤسسات المركزية ويستحقون مضاهاة (Galston 1991: 244). وبالمثل، يقول أندرو أولدنكيست (Andrew Oldenquist) أنّ المعلومات عن التاريخ الأميركي «يجب أنْ تدرس بحيث توفر أسباباً لتطوير الفخر والعاطفة»، وأنَّ الأطفال «لن يكتسبوا المودة لبلدنا من خلال إخبارنا بأننا هرّبنا الهنود، وذبحنا السود، وذبحنا الفيتناميين» (مقتبس من AASA 1987:26). وهذا يثير عدداً من الأسئلة المثيرة للقلق. **أوّلاً**: هذه الطريقة لتعزيز الهوية الوطنية قد تقوض هدف آخر من التربية المواطنية - أي. تطوير القدرة على التفكير المستقل والناقد حول المجتمع ومشاكله (Norman 1994). **ثانياً**: النسخة المعقمة من التاريخ هي أنَّ غالستون وأولدنكيست قد دافعا بحدّ ذاتهما وعلى نحو متزايد ما كان سبباً للانقسام. هما عملا على سرد للتاريخ الذي يركز على «نحن مجموعة من الأبطال»، في حين تجاهلا سوء المعاملة التاريخية إلى النساء والسود والهنود، وغيرهم، هما في الأساس وضعا سرداً لتاريخ الرجال البيض من الطبقة العليا. وهذه هي بالضبط وجهة النظر التاريخية التي تجدها عند العديد من الأقليات المسيئة جداً. وهم حقاً مهانون بالطريقة التي تصبح بها صراعاتهم غير مرئية في الكتب المدرسية.

(16) يواجه المنظرون الأوروبيون هذه المعضلات وهم يسعون إلى فهم طبيعة الجماعة الأوروبية وشكل المواطنة التي تتطلبها. يقول هابرماس، إنّ الوحدة الأوروبية لا يمكن أنْ تقوم على التقاليد والثقافات واللغات المشتركة التي تميزت بها الدول القومية الناجحة. وبدلًا من ذلك، يجب أنْ تقوم المواطنة الأوروبية على أساس مواطنة أوروبية تحمل البعد الـ: «وطني» القائم على مبادئ مشتركة للعدالة والديمقراطية (Habermas 1992; Berten 1992; Ferry 1992). غير أنَّ آخرين يقولون إنَّ القيم المشتركة ليست أساساً كافياً للوحدة، وأنه يجب إيلاء الاهتمام أيضاً لقضايا الهوية (Taylor 1992b: 61-5; A. Smith 1993; cf. Lenoble 1992).

(17) كما يضع تايلور ذلك في القضية الكندية، فإنَّ الإصرار على أنْ يضع حالة كندا أوّلًا «لا معنى له لفيدراليي كيبيك... نحن ننتمي إلى كندا من خلال الانتماء إلى كيبيك. إذا استقطبت هذه الولاءات إلى النقطة التي يجب أنْ نضع فيها أوّلاً، فإنّ كندا قد فقدت بالفعل» (Taylor 1991).

هذا الأمر صعب بما فيه الكفاية في بلد يضم ببساطة دولتين (مثل بلجيكا). فهو أمرٌ أكثر تعقيداً في البلدان التي ليست متعددة القوميات فحسب، بل أيضاً متعددة الأعراق، التي تضم عدداً كبيراً من المجموعات القومية والأقوام الأصليّة التي غالباً ما يكون حجمها غير متساوٍ إلى حدّ كبير، فضلاً عن المهاجرين من كلّ جزء من العالم. ففي هذا السياق، نحن بحاجة إلى ما يسميه تشارلز تايلور (Charles Taylor) نظرية «التنوّع العميق» (Deep Diversity)، لأننا يجب ألا نستوعب مجموعة متنوعة من المجموعات الثقافية فحسب، بل أيضاً تنوع الطرق التي ينتمي بها أعضاء هذه الجماعات إلى الحكم الأكبر (Taylor 1991: 75). على سبيل المثال، قد يرى عضو مجموعة المهاجرين في الولايات المتحدة الأميركية وضع مواطنته مرتكزاً على الحقوق الفردية العالمية التي يضمنها الدستور. إنَّ هويتها العرقية، وإنْ كانت مهمة بطرق مختلفة، قد لا تؤثر على إحساسها بالمواطنة، أو ما هو أنْ يكون أميركي (أو كندي أو أسترالي). فالولايات المتحدة الأميركية، بالنسبة له، قد تكون بلداً من مواطنين متساوين يتسامحون مع الاختلافات الثقافية لكلّ منهما.

لكن هذا النموذج من الانتماء لن يستوعب الأقليات القومية مثل البورتوريكيين أو النافاهو. فهم ينتمون إلى الولايات المتحدة الأميركية من خلال الانتماء إلى مجموعة قومية اتّحدت بذاتها مع البلد الأكبر. ووفقاً لاستطلاع أُجري مؤخراً، يعتقد أنَّ 91٪ من سكان بورتوريكو أنفسهم أنّهم بورتوريكيون أوّلاً، وأميركيون ثانياً (Rubinstein 1993: 88). وهم يرون أنفسهم أميركان، ولكن فقط لأنَّ هذا لا يتطلب التخلّي عن هويتهم السابقة كشعب ناطق بالإسبانية مع مجتمع سياسي منفصل. فالولايات المتحدة الأميركية، بالنسبة لهم، هي اتّحاد من الشعوب – الإنجليزية والإسبانية والهندية – لكلّ منها الحقّ في الحكم بنفسه. وبالمثل، فإنَّ نموذج انتماء المهاجر لن يستوعب الفرنكوفونية والشعوب الأصليّة في كندا الذين «طريقة كونهم كنديين» (بالنسبة لأولئك الذين لا يزالون يريدون أنْ يكونوا) هي قد جاءت عن طريق انتمائهم إلى عنصر مكون من كندا، مثل الكيبيكيون (Taylor 1991: 75). وبالنسبة لهذه المجموعات، كندا هي اتّحاد من المجموعات القومية التي تحترم حقّ بعضهم البعض في أنْ تكون ثقافة اجتماعية متميزة داخل كندا.

في البلدان المتعددة العرقيات ومتعددة القوميات، لا تكون المجموعات الثقافية متنوعة فحسب، ولكن لديها صور متنوعة للبلاد ككل. فالناس لا ينتمون إلى مجتمعات سياسية منفصلة فقط، وإنما ينتمون أيضاً إلى طرق مختلفة. وهذا يعني، يجب على أعضاء دولة متعددة العرقيات ومتعددة القومية ألا يحترموا التنوّع فحسب، بل أيضاً عليهم احترام مجموعة متنوعة من نهج التنوّع. وكما يرى تايلور أنَّ المهاجر قد يرى نفسه «كحامل للحقوق الفردية في فسيفساء متعددة الثقافات»، ولكن يجب عليه مع ذلك أنْ يقبل البورتوريكو، والنافاهو، أو الكيبيكيون «الذين قد ينتمون بطريقة مختلفة جداً. .. من خلال كونهم أعضاء في مجتمعاتهم القومية». وبالمثل، فإنَّ

البورتوريكيين والنافاهو والكيبيكيين «سوف يقبلون الشرعية الكاملة» لـ فسيفساء «الهوية». وهذا النوع من «التنوّع العميق» هو «الصيغة الوحيدة» التي يمكن من خلالها بناء دولة متعددة الأعراق ومتعددة القوميات(Taylor 1991: 76) [18].

إذن ما الذي سيُعّقد مثل هذه الدولة المتعددة؟ يعترف تايلور بأنَّ هذه مسألة مفتوحة، ولكنه يوحي إلى أنَّ المواطنين «قد يجدونه مثيراً وهدف فخر» للعمل معاً لبناء مجتمع قائم على التنوّع العميق، وحتّى يكون على استعداد لتقديم التضحيات للحفاظ عليه معاً (Taylor 1991: 76). ويبدو أنَّ هذا الأمر قد يطرح سؤالاً. لماذا يجد المواطنون هذا الأمر مثيراً وليس مرهقاً، بالنظر إلى المفاوضات والمضاعفات التي لا نهاية لها، التي يستتبعها؟ لكن تايلور يشير في الاتّجاه الصحيح. فالمجتمع الذي يقوم على «التنوّع العميق»، من غير المرجح أنْ يبقى متحداً معاً ما لم يقدّر الناس التنوّع العميق نفسه، ويرغبون في العيش في بلد يتمتع بأشكال متنوعة من العضوية الثقافية والسياسية. وحتّى هذا ليس دائماً كافياً. على سبيل المثال، إنَّ السيادية في كيبيك لا تزال بلد متنوع ثقافياً جداً، مع المهاجرين من جميع أنحاء العالم، فضلاً عن مجتمع الناطقين بالإنجليزية الذين استقروا تاريخياً، ومختلف الشعوب الأصليّة، بما في ذلك القبائل الهندية مثل كري (Cree)، وموهوك (Mohawk)، والإنويت (Inuit). إنَّ الانفصال نادراً ما يخلق دولاً متجانسة، وببساطة يمكن إعادة ترتيب نمط وحجم المجموعات. ولكي يرغب المواطنون في الحفاظ على دولة متعددة القوميات معاً، يجب أنْ تكون هناك قيمة حقيقة إلى، «التنوّع العميق» بشكل عام، والجماعات العرقية والثقافات القومية الخاصة التي يتقاسمونها حالياً مع البلاد[19].

المشكلة بالطبع هي، هذا النوع من الولاء هو نتاج التضامن المتبادل (Mutual Solidarity)، وليس أساساً ممكناً لذلك. فإذا كان لدى المواطنون بالفعل شعور قوي بالهوية تجاه المجموعات العرقية والقومية الأخرى في البلد، فإنّهم سيجدون إمكانية الحفاظ على تنوعهم العميق الملهم والمثير. ولكن الالتزام الغامض بقيمة التنوّع الثقافي، بحدّ ذاته، قد لا يولّد إحساساً قوياً بالتمييز مع البلد القائم، أو المجموعات الخاصة التي تتعايش معها.

(18) في حين أنْ تسوية الاختلافات المتعددة العرقيات والمتعددة القوميات قد تعقد الوضع، لا أعتقد أنَّ وجود جماعات مهاجرة قد يؤثر تأثيراً كبيراً على احتمال أنْ تتعامل دولة متعددة القوميات بنجاح مع خلافاتها الوطنية. إنَّ حقيقة أنَّ كندا تضم عدداً أكبر من المهاجرين من بلجيكا أو تشيكوسلوفاكيا لا أعتقد أنَّ لها تأثير كبير على احتمال انفصال كيبيك. وبالتالي، فإنني لا أختلف مع والزر الذي يبدو أنه يعتقد أنَّ الدول يمكن أنْ تعتبر نفسها إما متعددة العرقيات أو متعددة القوميات، ولكن ليس على حدّ سواء (الفصل الرابع، القسم الرابع). فالتحدي الأساسي الذي يواجه الدول المتعددة هو حلّ العلاقة بين المجموعات القومية، وخطوط هذا التحدي متشابهة ما إذا كان هناك معدل مرتفع أو منخفض للهجرة. فالنوع الذي هو من «التنوّع العميق» يأتي من إضافة تعدد الأعراق على رأس الاختلافات متعددة القوميات، أليس كذلك أعتقد أنه التهديد الحقيقي للوحدة الاجتماعية.

(19) كما ذكرت في الفصل السادس القسم الثالث، لا توجد علاقة ضيقة بين قبول قيمة التنوّع بشكل عام وقبول المطالب السياسية من مجموعات معينة حول واحد منها.

كما أشرت من قبل، تمتلك بعض الدول المتعددة القوميات هذا الشعور القوي بالتماثل المتبادل (Mutual Identification). ومن الواضح أنَّ هذا ينطبق على السويسريين. كما للكنديين أيضاً شعور قوي بالتضامن. على سبيل المثال، في حين أنَّ أكثر من نصف كيبيك يعلقون الأولوية، في تحديد أنفسهم، إلى وضعهم كمواطنين في كيبيك، بالمقارنة مع أقل من 30 في المائة ممن يولون الأولوية للمواطنة الكندية، لا يزال هناك ما يقارب 70 في المائة من الكيبيكيين يقولون أنّهم مستعدون لتقديم تضحيات شخصية لن تفيد إلا الكنديين خارج كيبيك (*L'Actualité* 1992). وهو ما يوفر مستوى من النوايا الحسنة غير الموجود في ولايات أخرى متعددة القوميات. إنَّ التركيز على القيم المشتركة، والتاريخ الأسطوري، أو الإثارة للتنوع العميق قد يساعد على الحفاظ على هذا المستوى من التضامن. ولكن ليس من الواضح كيف يمكن لدول أخرى متعددة القوميات أنْ تحاول خلق مثل هذا المستوى من التضامن حيث لم تكن موجودة بالفعل. فإذا كانت هناك مجموعتان قوميتان أو أكثر ببساطة لا تريدان العيش معاً، قد يكون من المستحيل خلق التضامن من الصفر (Miller 1993: 16 n. 14).

5. الاستنتاج

يرى بعض النقاد أنَّ الالتزام الليبرالي بالمواطنة المشتركة دليل على الفهم القانوني المفرط للمواطنة الذي يهمل الجوانب الاجتماعية والثقافية الأوسع نطاقاً للعضوية. وفي الواقع، إنَّ معظم المنظرين الليبراليين قد اعترفوا بأنَّ المواطنة ليست مجرد وضع قانوني، تحدده مجموعة من الحقوق والمسؤوليات، ولكن أيضاً هوية، تعبر عن عضوية واحدة في المجتمع السياسي. وهذا هو بالتحديد ما يحدث باسم الهوية المدنية المعززة، التي يلتزم بها الكثير من الليبراليين لمبدأ المواطنة المشتركة. وهذا يعني، أنَّ المعارضة الليبرالية الكثيرة لمطالب الأقليات العرقية والقومية، قد تشكل شاغلاً عملياً جداً لاستقرار الدول الليبرالية. إذ تقتضي الديمقراطيات الليبرالية أنْ يتمتع المواطنون بمستوى عالٍ نسبياً من ضبط النفس والتضامن المتبادل، ومن المسألة العادلة ما إذا كان تسييس الخلافات العرقية والقومية يتفق مع هذه المتطلبات.

مع ذلك أعتقد أنَّ المخاوف في هذا المجال غالباً ما تكون مبالغ فيها. إنَّ مطالب المهاجرين والفئات المحرومة من الحقوق المتعددة العرقيات وحقوق التمثيل هي، في المقام الأوّل، مطالب بالإدماج من أجل العضوية الكاملة في المجتمع الأوسع. وإنَّ اعتبار ذلك تهديداً للاستقرار أو التضامن هو أمر غير قابل للتصديق، وكثيراً ما يعكس الجهل أو التعصّب الكامن عند هذه الجماعات.

غير أنَّ حقوق الحكم الذاتي قد تشكل تهديداً للوحدة الاجتماعية. وإنَّ الشعور بكونه قومية متميزة داخل بلد أكبر، يحتمل أنْ يزعزع هذا الأمر الاستقرار في البلد. من ناحية أخرى، الحرمان

من حقوق الحكم الذاتي قد يزعزع الاستقرار أيضاً، لأنه يشجع على الاستياء وحتّى الانفصال. وستنشأ مخاوف بشأنِ الوحدة الاجتماعية، ولكننا نستجيب لمطالبات الحكم الذاتي. ولذلك، فإنَّ التحدي الأساسي الذي يواجه المنظرين الليبراليين هو، تحديد مصادر الوحدة في دولة ديمقراطية متعددة القوميات. ففي القرن التاسع عشر الميلادي، ناقش المنظر الإنجليزي أ. ف. ديسي (A. V. Dicey) ذات مرة قائلاً، إنَّ اتّحاداً مستقراً لقوميات متعددة يتطلب «حالة غريبة جداً من المشاعر» بين مواطنيها، حيث «يجب أنْ يرغبوا في الاتّحاد (Union)، ويجب ألا يرغبوا في الوحدة (Unity). لقد وضع هنري بوراسا (Henri Bourassa) نقطة مماثلة عندما قال، إنَّ «التنمية الخاصة» للأمة الفرنسية الكندية «يجب أنْ تأتي بالتزامن مع تنمية وطنية أكثر عمومية توحدنا من دون دمجنا» (Cook 1969: 149). لم تنجح النظرية الليبرالية حتّى الآن في توضيح طبيعة هذا «المشاعر الغريبة» (Peculiar Sentiment).

الفصل العاشر

الاستنتاج

يمكن وصف أواخر القرن العشرين بأنَّه «عصر هجرة» (The Age of Migration). في هذا العصر، كانت هناك أعداد هائلة من البشر يتنقلون عبر الحدود، مما جعل كلّ بلد تقريباً أكثر عرقية في تكوينه. ووصف هذا العصر أيضاً بأنَّه «عصر القومية» (The Age of Nationalism)، لأنَّ المزيد والمزيد من المجموعات القومية وفي جميع أنحاء العالم بدأت في هذا العصر تحشد وتؤكد هويتها. ونتيجة لذلك، فإنَّ قواعد الحياة السياسية المستقرة في العديد من البلدان، بدأت تواجه تحديات من خلال «سياسة الاختلاف الثقافي» (Politics of Cultural Difference) الجديدة. وبالفعل، ومع نهاية الحرب الباردة، أصبحت مطالب الجماعات العرقية والقومية تتخذ مركز الصدارة في الحياة السياسية، على الصعيدين المحلي والدولي[1].

يرى الكثير من الناس أنَّ «سياسة الاختلاف» الجديدة تشكل تهديداً للديمقراطية الليبرالية. إلا أنّني قدمت وجهة نظر أكثر تفاؤلاً في هذا الكتاب. لقد حاولت أنْ أوضح أنَّ العديد من مطالب المجموعات العرقية والقومية (وليس جميعها) تتفق مع المبادئ الليبرالية للحرية الفردية والعدالة الاجتماعية. وأنا هنا، لا أقول إنَّ هذه المسائل يمكن حلها بأي معنى نهائي، لأنَّ هذه المسائل معقّدة جداً. ولكن من الممكن إدارة هذه القضايا، بطريقة سلمية ومنصفة، على افتراض أنَّ هناك مستوى من النوايا الحسنة[2].

بطبيعة الحال، في كثير من أنحاء العالم، تحرض الجماعات على الكراهية والتعصّب، وليس العدل، حيث نجد في كثير من الأحيان أنْ لا مصلحة لهذه الجماعات في معاملة الآخرين بحسن النية (Goodwill). وفي ظلّ هذه الظروف، تكون إمكانات الجماعات العرقية والقومية لإساءة

---

(1) حول عصر الهجرة، انظر: Castles and Miller 1993; on the Age of Nationalism, see Pfaff 1993; Ignatieff 1993. حول «سياسة الاختلاف الثقافي» (Politics of Cultural Difference)، انظر: I. Young 1990; West 1990; Minow 1990a.

(2) للاطّلاع على التمييز بين القضاء وإدارة الصراع العرقي والقومي، انظر: McGarry and O'Leary 1994.

استخدام حقوقها وسلطاتها حالة مرتفعة جداً. فيوغسلافيا ورواندا ما هما إلا سوى مثال آخر للتذكير بالمظالم التي ارتكبت باسم الاختلافات العرقية والقومية، ومن الفصل العنصري والمذابح الدينية إلى التطهير العرقي والإبادة الجماعية.

بالنظر إلى هذه الانتهاكات المحتملة، يشعر كثير من الناس بإغراء قوي لدفع قضية حقوق الأقليات جانباً من دون التأكيد عليها. إذن، لماذا يسألون، هل يمكننا ببساطة أنْ لا «نعامل الناس كأفراد»، بغض النظر عن هويتهم العرقية أو القومية؟ لماذا لا يمكننا التركيز على الأشياء التي نتشارك فيها كبشر، وليس التركيز على ما يميزنا عن بعض؟ أظن أنَّ معظمنا يمتلك هذا التفاعل في مرحلة ما من الزمن، عند التعامل مع «سياسة الاختلاف» الجديدة والمعقّدة.

مع ذلك، هذا الردّ مضلل. المشكلة هي ليست أنها «معتقد فرداني»[3] (Individualistic) أيضاً. في أجزاء كثيرة من العالم، تكون الجرعة الصحية للنزعة الفردية من شأنها أنْ توفر راحة طيبة من الصراع القائم على الجماعات. المشكلة إذن، بدلاً من ذلك، تكون الاستجابة ببساطة غير متماسكة. لذا حاولت أن أبين في جميع فصول هذا الكتاب، أنَّ للحياة السياسية بُعد قومي لا مفرّ منه، سواء كان ذلك في رسم الحدود وتوزيع السلطات، أو في القرارات المتعلّقة بلغة التعليم، والمحاكم، والبيروقراطية، أو في اختيار العطل الرسمية. علاوة على ذلك، هذه الجوانب التي لا مفرّ منها في الحياة السياسية، قد تعطي ميزة عميقة لأعضاء أغلبية القوميات.

نحن بحاجة إلى أنْ ندرك هذا، ولعل الطريقة المتبعة هي التي يمكن أنْ تَحول دون ذلك وتحرم الآخرين، من اتّخاذ خطوات لمنع أي ظلم ناجم عن ذلك. وبالتالي الطريقة المثلى، قد تشمل هذه الخطوات حقوقاً متعددة الأعراق والتمثيل لاستيعاب المجموعات العرقية وغيرها من الفئات المحرومة داخل كلّ مجموعة وقومية، والحقوق المتعلّقة بالحكم الذاتي لتمكين الاستقلال الوطني للأقليات القومية إلى جانب الأمة ذات الأغلبية. وبدون هذه التدابير، فإنَّ الحديث عن «معاملة الشعب كأفراد» هو في حدّ ذاته مجرد غطاء للظلم العرقي والوطني.

من المهم التأكيد بنفس القدر على حدود هذه الحقوق. فأنا على وجه الخصوص، جادلت بوجوب احترام قيدين: ينبغي ألا تسمح حقوق الأقليات لأي أحد من هذه المجموعات بالسيطرة على المجموعات الأخرى؛ ولا ينبغي لها أنْ تمكّن جماعة من قمع أعضائها. بعبارات أخرى، ينبغي أنْ يسعى الليبراليون إلى ضمان المساواة بين الجماعات، وضمان الحرية والمساواة داخل المجموعات. ضمن هذه الحدود، يمكن لحقوق الأقليات أنْ تلعب دوراً قيماً في إطار نظرية

---

(3) يتميز هذا المعتقد بالفردية المستقلة ذاتية الاعتماد. أي أنَّ على المؤمن به أنْ يكون هو ذلك الشخص الذي يظهر الاستقلالية والفردية في سلوكه أو آرائه أو أفعاله. ويدعو إلى الفردية. وقد أصبحت الفردانية مع مرور الزمن تمثل، الفردية في الموقف الأخلاقي، والفلسفة السياسية، والأيديولوجية، أو النظرة الاجتماعية التي تؤكد على القيمة الأخلاقية للفرد. فهم يروجون لممارسة أهدافهم ورغباتهم ويقدرون بذلك الاستقلال والاعتماد على الذات، ويدعون إلى وجوب أنْ تكون مصالح الفرد تحظى بالأولوية على الدولة، أو على مجموعة اجتماعية، وكما أنها تعارض التدخّل الخارجي على مصالح الشخص نفسه من قبل المجتمع أو المؤسسات مثل الحكومة. وغالباً ما يتم تعريف الفردية على النقيض من الشمولية، والجماعية، والاستبدادية، والجماعة، وأشكال اجتماعية أكثر مشاركة. (المترجم)

أوسع للعدالة الليبرالية. وبالفعل، يتعين عليها أنْ تؤدي دوراً ما، إذا لم يكن من الواجب إدانة الليبرالية لعدم أهميتها في أجزاء كثيرة من العالم.

في المهد التقليدي (Traditional Birthplace) للنظرية الليبرالية -بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة الأميركية - تمّ تجاهل حقوق الأقليات، أو تمّ التعامل معها على أنها مجرد صفات (Curiosities) غريبة أو شذوذ (Anomalies) عارم. وينطبق هذا بصفة خاصة على مطالبات الشعوب الأصليّة. ولكن أصبح من الواضح بشكل متزايد، أنَّ حقوق الأقليات هي محور لمستقبل التقليد الليبرالي في جميع أنحاء العالم. ففي العديد من بلدان العالم - بما في ذلك الديمقراطيات الناشئة في أوروبا الشرقية وأفريقيا وآسيا - قد تكون حالة الأقليات القومية والشعوب الأصليّة أكثر المسائل إلحاحاً.

تتطلع الشعوب في هذه البلدان الأخرى، إلى أعمال الليبراليين الغربيين، كي يستخدمونها كمنهج إرشادي نحو المبادئ الدستورية الليبرالية في الدولة المتعددة القوميات. ولكن التقليد الليبرالي لا يقدم سوى مشورة مشوشة ومتناقضة بشأنِ هذه المسألة. حيث كثيراً ما كان التفكير الليبرالي بشأن حقوق الأقليات مذنباً بافتراضات عرقية مركزية، أو بسبب الإفراط في تعميم حالات معينة، أو الخلط بين استراتيجية سياسية طارئة ومبدأ أخلاقي دائم. وينعكس ذلك في مجموعة واسعة من السياسات التي اعتمدتها الدول الليبرالية تاريخياً فيما يتعلق بالمجموعات العرقية والقومية، بدءاً من الاستيعاب القسري (Coercive Assimilation) والفصل العنصري القسري (Coercive Segregatio)، ومن الغزو والاستعمار إلى الفيدرالية والحكم الذاتي.

كانت النتيجة في كثير من الأحيان مظالم خطيرة ضدّ الأقليات العرقية والقومية في العديد من الديمقراطيات الغربية. ولكن الفشل في وضع نهج متسق ومبدئي لحقوق الأقليات قد يكون ذو تكاليف أكبر في الديمقراطيات الناشئة حديثاً. وفي الوقت الراهن، نجد أنَّ مصير المجموعات العرقية والقومية في جميع أنحاء العالم هو، في أيدي القوميين المعادين للأجانب، والمتطرفين الدينيين والدكتاتوريين العسكريين. فإذا أريد لليبرالية أنْ تتاح لها الفرصة في التمسّك بهذه البلدان، إذن، يجب أنْ تعالج صراحة احتياجات وتطلعات الأقليات العرقية والقومية.

الثبت التعريفي

أبوريجينيين (Aboriginals): هم من الأجناس البشرية التي تسكن أو موجودة في أرض ما، من أقرب وقت أو قبل وصول المستعمرين؛ وهي أقرب إلى معنى السكان الأصليين، إلا أن هذا المصطلح ممكن إطلاقه على الحيوانات والنباتات التي وجدت منذ العصر البدائي في أرض ما.

أقليات انضمامية (Irredentist Minorities): هي تلك الأقليات التي يدعوا أعضائها إلى استعادة أراضيهم التي كانوا ينتمون إليها سابقاً، إلى البلد الذي هم فيه حالياً.

إمبراطورية هابسبورغ (Habsburg): واحدة من السلالات الرئيسية في وسط أوروبا من العصور الوسطى إلى العصر الحديث. وبتوسع أكبر، هي ملكية هابسبورغ (الألمانية: هابسبورغرمونارشي (Habsburgermonarchie)) أو إمبراطورية، وهي تسمية غير رسمية بين مؤرخي البلدان والمحافظات التي كان يحكمها فرع نمساوي مبتدئ من عائلة هابسبورغ بين 1521 و1780 ثم من قبل فرع عائلة خليفة هابسبورغ لورين (Habsburg-Lorraine).

أنجلو-كونفورميتي (Anglo-Conformity):واحدة من نظريات الاستيعاب التي تنطوي على موقف وفكرة مفادها، يجب على المهاجرين أن يتعلموا اللغة الإنجليزية، والتكيف مع العديد من المعايير والقيم والمؤسسات كوسيلة للتطابق بصورة متكاملة مع المجتمع الأنجلو-أميركي والأغلبية الأنجلوسكسونية.

الإنويت (Inuit): هي مجموعة من الشعوب الأصلية المتشابهة ثقافياً، تسكن المناطق القطبية الشمالية من كندا (الأقاليم الشمالية الغربية، نوناتسيافوت، نونافيك، نونافوت، نوناتوكافوت)، والدنمارك (غرينلاند)، وروسيا (سيبيريا) والولايات المتحدة (ألاسكا). وتعني كلمة إنويت «الشعب» في لغة إينوكتيتوت (Inuktitut).

إهمال الحميد (Benign Neglect): تعني بدقة لغوية، عدم التدخل الذي يقصد به أن يستفيد منه شخص ما أو أكثر من خلال الاهتمام المستمر.

باسك (Basque): هو شعب يعيش في إقليم الباسك الواقع ما بين الأراضي الفرنسية والإسبانية. ويعد شعب هذا الإقليم واحد من أكثر المجموعات المعروفة تميّزاً في أوروبا، حيث كان مستقل إلى حد كبير حتى القرن التاسع عشر الميلادي.

بلقنة (Balkanization): مصطلح جيوسياسي، يستخدم أصلاً لوصف عملية تجزئة، أو تقسيم منطقة أو ولاية إلى مناطق أصغر، أو دول غالباً ما تكون معادية أو غير متعاونة مع بعضها البعض. وهي نتيجة لسياسات خارجية تخلق تفكك جيوسياسي، كما يمكن رؤيته في بعض الأحيان في غرب البلقان فيما يتعلق بالإمبراطورية العثمانية، والإمبراطورية النمساوية المجرية والرايخ الثالث. ويمكن أن تكون السياسات الخارجية متوقفة على البلقنة.

بورتوريكيون (Puerto Ricans): هم من بورتوريكو وسكان بورتوريكو ومواطنيها، وذريتهم. وبورتوريكو هي موطن للناس من أصول وطنية مختلفة كثيرة. ويشار إلى الثقافة المشتركة بين معظم البورتوريكيين بأنها الثقافة السائدة في بورتوريكو، وهي ثقافة غربية مستمدة إلى حدٍ كبير من تقاليد إسبانيا، وعلى وجه التحديد الأندلس وجزر الكناري.

بوليس (Polis): هي دولة المدينة في اليونان القديمة، وخاصة أنها كانت تعتبر ذات شكل مثالي لأغراض فلسفية.

بوهيميا (Bohemia): هي منطقة تشكل الجزء الغربي من الجمهورية التشيكية. كانت مملكة سلافية سابقاً وأصبحت مقاطعة في تشيكوسلوفاكيا التي شكلت حديثاً بموجب معاهدة فرساي في عام 1919م.

بيتروتيون (Bertons): تعني مواطن من بريتاني، وهي منطقة دوقية سابقة في شمال غرب فرنسا تشكل شبه جزيرة بين خليج بسكاي والقناة الإنجليزية.

تسوية مؤقتة (Modus Vivendi): هي عبارة لاتينية تعني «طريقة المعيشة» أو «طريقة الحياة». وكثيراً ما يستخدم على أنه يعني ترتيب أو اتفاق يسمح للأطراف المتصارعة بالتعايش في سلام. وفي الفهم السياسي يكون أدق تعريف هو ترتيب أو اتفاق يسمح للأطراف المتصارعة بالتعايش سلمياً، إما إلى أجل غير مسمى أو إلى أن يتم التوصل إلى تسوية نهائية.

تفرد ثقافي (Individuating Culture): التمييز الثقافي عن الآخرين الذين هم من نفس النوع؛ أو بمعنى أدق ثقافة منتقاة.

تمثيل نسبي (Proportional Representation): هو نظام انتخابي تحصل فيه الأحزاب على مقاعد تتناسب مع عدد الأصوات المدلى بها

حسيدية يهودية (Hasidic Jews): طائفة دينية يهودية. نشأت كحركة إحياء روحية في أوكرانيا الغربية المعاصرة خلال القرن الثامن عشر وانتشرت بسرعة في جميع أنحاء أوروبا الشرقية. وتدعى هذه الطائفة بالأشكنازية أي التقوى بالعبرية، حيث يتواجدون اليوم، بكثرة

في الولايات المتحدة الأميركية وإسرائيل وبريطانيا. ويُعتبر إسرائيل بن أليعازر، الأب المؤسس، حيث طور تلاميذه من بعده هذه الفئة ونشروها. ويلاحظ على هذه الطائفة الأشكنازية اليهودية، المحافظة الدينية والعزلة الاجتماعية، إذ يتقيد أعضائها عن كثب بالممارسة اليهودية الأرثوذكسية - مع التركيز الفريد للحركة - وتقاليد يهود أوروبا الشرقية، بما في ذلك اختلاف الملابس أو استخدام اللغة اليديشية.

دولة قرابة (Kin State): هي الدولة التي لها علاقة مع جزء من الشتات الذين يعيشون في «الدولة المضيفة» (Host State). حين يكون نشاط دولة القرابة هو واحد من العديد من المفاهيم ذات الصلة في القانون الدولي لفهم الوضع القانوني، على سبيل المثال بين دولة فلسطينية مستقبلية وعرب إسرائيل.

زندقة (Heretics): يقابلها بالإنجليزية الهرطقة، وهي تنسب إلى شخص يؤمن بالهرطقة الدينية أو يمارسها. الهرطقة تعني أي اعتقاد أو نظرية تتعارض بشدة مع المعتقدات أو العادات الراسخة، والهرطقي مؤيد لهذه المطالبات أو المعتقدات. وتختلف الهرطقة عن كل من الردة، وهو التخلي الصريح عن الدين أو المبادئ، وعن التجديف الذي هو الكلام أو العمل الضار بشأن الله أو الأشياء المقدسة.

زواج لحمي (Intermarriage): هو الزواج بين الناس من مختلف الأجناس، والطوائف، أو الأديان.

شيكانو (Chicano): هوية يختارها البعض من الأميركيين المكسيكيين في الولايات المتحدة الأميركية. إن مصطلح شيكانو يستخدم أحيانا بالتبادل مع المكسيكية الأميركية. ويتم اختيار هذين الاسمين ضمن المجتمع المكسيكي الأميركي في الولايات المتحدة. ومع ذلك، فإن هذه المصطلحات لديها مجموعة واسعة من المعاني في أجزاء مختلفة من الجنوب الغربي. وقد استخدم هذا المصطلح على نطاق واسع خلال حركة شيكانو من قبل الأميركيين المكسيكيين للتعبير عن اعتزازهم بهوية ثقافية وعرقية ومجتمعية مشتركة، ويسمى أفراده شيكانو أو شيكانا كما وجدت في لغتهم مكتوبة زيكانو، أو زيكانا. وهي هوية مختارة لبعض الأميركيين المكسيكيين في شمال الولايات المتحدة. يستخدم مصطلح شيكانو أحياناً بالتبادل مع المكسيكية الأميركية. ويتم اختيار هذين الاسمين داخل المجتمع المكسيكي الأميركي في الولايات المتحدة.

عمال ضيوف (Guest-Workers): يطلق هذا المصطلح على أي شخص لديه إذن مؤقت للعمل في بلد آخر، وخاصة في ألمانيا. حيث قبل خمسة عقود، كان مصطلح عامل ضيف، أو غاستاربيتر (Gastarbeiter) باللغة الألمانية، تعني أن تركياً أو يوغسلافياً جاء إلى ألمانيا لفترة قصيرة بحثاً عن أي نوع من العمل لا يرغب أياً من السكان المحليين الألمان القيام به.

فلمنكية (Flemish): اللغة الهولندية التي يتحدث بها السكان الأصليون في فلاندرز (Flanders)، التي تعتبر واحدة من اثنين من اللغات الرسمية لبلجيكا. وفلاندرز هي منطقة في الجزء الجنوبي الغربي من الأراضي المنخفضة (هولندا)، مقسمة الآن بين بلجيكا وفرنسا وهولندا.

كانت إمارة قوية في القرون الوسطى، ومشهد القتال لفترات طويلة خلال الحرب العالمية الأولى.

فيدرالية غير متكافئة (Asymmetrical Federalism): تتحقق في أي اتحاد أو كونفيدرالية تمتلك فيها القوميات المكونة المختلفة سلطات مختلفة، حيث تمتع قومية واحدة أو أكثر من القوميات باستقلالية أكبر بكثير من غيرها من القوميات الفرعية المشاركة، على الرغم من أن لها نفس الوضع الدستوري.

قانون مانيتوبا (Manitoba Act): بعد تمرد النهر الأحمر من 1869-1870، سن برلمان كندا قانون مانيتوبا (33 فيكتوريا، ج 3 - تمت الموافقة عليه في 12 أيار/ مايو 1870 33 Victoria,) (c. 3 – assented to on May 12, 1870). وقد تجسد في هذا القانون العديد من المطالب التي قدمها لويس ريل (Louis Riel) والميتيس في وقت التمرد. وهذا القانون، الذي حصل على موافقة الملك في 12 أيار/ مايو 1870، تمخض عنه إنشاء مقاطعة مانيتوبا حيث استمر العمل به، باعتباره قانون للحكومة المؤقتة لأراضي روبرت والأقاليم الشمالية الغربية، وفي 15 حزيران/ يونيو من نفس العام استوعبت المستعمرات البريطانة في كندا أراضي روبرت والأراضي الشمالية الغربية من كندا واتحدت مع كندا وفق هذا القانون.

قوانين عمى الألوان (Colour-Blind Laws): هي جملة القوانين الصادرة في الولايات المتحدة الأميركية في سبعينات القرن العشرين التي لا تميز بين الأعراق وتساوي ذوي البشرة السوداء والملونة مع ذوي البشرة البيضاء بالحقوق والواجبات.

كولوريدس (Coloureds): الشخص الذي يكون كلياً أو جزئياً من أصل غير أبيض.

كويكرز (Quakers): هو عضو في الجمعية الدينية للأصدقاء، وهي حركة مسيحية أسسها جورج فوكس حوالي 1650، ومكرسة للمبادئ السلمية. وسط اعتقاد الكويكرز الذي هو مذهب «الضوء الداخلي»، أو إحساس المسيح بالعمل المباشر في الروح. وقد أدى ذلك إلى رفض كل من الوزارة الرسمية وجميع أشكال العبادة.

ماووري (Maori): هو عضو من السكان الأصليين في نيوزيلندا لهم لغتهم وثقافتهم الأصلية الشبيهة بثقافة الهنود الكنديين.

مجتمعانية (Communitarian): نظرية أو نظام للتنظيم الاجتماعي يقوم على مجتمعات صغيرة ذات حكم ذاتي، وهي أيديولوجية تؤكد على مسؤولية الفرد تجاه المجتمع والأهمية الاجتماعية لوحدة الأسرة.

مصلحيون (Particularists): معناها اللغوي حصرياً أو خاصاً أو التفاني لمصلحة معينة. أما سياسياً، فهي نظرية سياسية مفادها أن لكل مجموعة سياسية الحق في تعزيز مصالحها الخاصة، وخاصة الاستقلال دون اعتبار لمصالح المجموعات الأكبر حجماً.

معاهدة غواديلوب هيدالغو (Guadelupe Hidalgo): تُعرف رسمياً بمعاهدة السلام

والصداقة والحدود والتسوية بين الولايات المتحدة الأميركية وجمهورية المكسيك (Treaty of Peace, Friendship, Limits and Settlement between the United States of America and the Mexican Republic) وهي معاهدة السلام الموقعة في 2 شباط/ فبراير 1848، في فيلادو غواديلوب هيدالغو (الآن حي مكسيكو سيتي) بين الولايات المتحدة والمكسيك التي أنهت الحرب المكسيكية الأميركية (1846-1848). دخلت المعاهدة حيز النفاذ في 4 تموز/ يوليو 1848.

معاهدة وايتانغي (Waitangi): هي معاهدة وقعها أولاً في 6 شباط/ فبراير 1840 ممثلو التاج البريطاني والعديد من رؤساء الماوريين من الجزيرة الشمالية لنيوزيلندا. وأسفر ذلك عن إعلان السيادة البريطانية على نيوزيلندا من قبل الحاكم وليام هوبسون (William Hobson) في أيار/ مايو 1840.

معتقد فرداني (Individualistic): يتميز هذا المعتقد بالفردية المستقلة ذاتية الاعتماد. أي أن على المؤمن به، أن يكون هو ذلك الشخص الذي يظهر الاستقلالية والفردية في سلوكه أو آرائه أو أفعاله. ويدعو إلى الفردية. وقد أصبحت الفردانية مع مرور الزمن تمثل، الفردية في الموقف الأخلاقي، والفلسفة السياسية، والأيديولوجية، أو النظرة الاجتماعية التي تؤكد على القيمة الأخلاقية للفرد. فهم يروجون لممارسة أهدافهم ورغباتهم، ويقدرون بذلك الاستقلال والاعتماد على الذات، ويدعون إلى وجوب أن تكون مصالح الفرد تحظى بالأولوية على الدولة أو على مجموعة اجتماعية، وتعارض التدخل الخارجي على مصالح الشخص نفسه، من قبل المجتمع أو المؤسسات مثل الحكومة. وغالباً ما يتم تعريف الفردية على النقيض من الشمولية، والجماعية، والاستبدادية، والجماعة، وأشكال اجتماعية أكثر مشاركة.

نافاهو (Navaho): السكان الأصليين في جنوب غرب الولايات المتحدة، ويعتبرون ثاني أكبر قبيلة معترف بها اتحاديا في الولايات المتحدة بعد قبيلة شيروكي (Cherokee)، وتشكل أمة نافاجو (نافاهو) هيئة حكومية مستقلة تدير احتياطيات نافاجو في أربعة مناطق، بما في ذلك أكثر من 27.000 ميل مربع من الأراضي في أريزونا ويوتا ونيومكسيكو. يتحدث هؤلاء لغة نافاجو في جميع أنحاء المنطقة، بالإضافة إلى الإنجليزية.

نظام الملل (Millet System): في الإمبراطورية العثمانية، كان للملل محكمة قضائية منفصلة تتعلق «بالقانون الشخصي» الذي يسمح بموجبه للمجتمع الطائفي (الجماعة التي تلتزم بقوانين الشريعة الإسلامية أو قانون المسيحية الكنسي أو الهلاخا اليهودية) بتطبيق القوانين الخاصة بمللهم، ولعل كلمة ملل مأخوذة من التعبير العربي «الملل والنحل» التي تعني الطوائف المتعددة.

يرمولكا (Yarmulka): هي قلنسوة يرتديها اليهود الأرثوذكس في العامة لتمييز أنفسهم عن الأقليات الأخرى، ويتم ارتدائها أيضاً خلال الصلاة.

يوبي متحضر (Urban Yuppy): هو الشاب القادم من الطبقة المتوسطة، يعمل بشكل جيد ويعمل في وظيفة في المدينة ولديه نمط حياة فاخر.

ثبت المصطلحات

Genocide	إبادة جماعية
Federation of Peoples	اتحاد الشعوب
Voluntary Federation	اتحاد طوعي
National Consensus	إجماع وطني
Ethnic Revival	إحياء العرقية
Fraternity	أخوة/ إخاء
Apostasy	ارتداد ديني
Ethnocentric Denigration	إزاحة الأديان
Arbitrary Exclusion	استبعاد تعسفي
Colonial Subjugation	استعباد استعماري
Exploitation	استغلال
Autonomy	استقلال ذاتي
Clitoridectomy	استئصال البظر
Coerced Assimilation	استيعاب قسري
Authenticity	أصالة
Supermajority	أغلبية مطلقة
Cultural Exclusion	إقصاء ثقافي
Irredentist Minorities	أقليات انضمامية
National Minorities	أقليات قومية

Racial Minority	أقلية عنصرية
Ablebodied	أقوياء البنية
Institutionally Complete	اكتمال مؤسسي
Cultural Imperialism	إمبريالية ثقافية
Nation	أمة
Enforcement of Morals	إنفاذ الأخلاق
Benign Neglect	إهمال حميد
State Ideology	أيديولوجية الدولة
Heresy	بدعة
Culturally Homogeneous Countries	بلدان متجانسة ثقافياً
Constitutive	تأسيسي
Proselytization	تبشير ديني
Structural Debasement	تحلل هيكلي
Religious Tolerance	تسامح ديني
Uneasy Tolerance	تسامح غير مستقر
Liberal Tolerance	تسامح ليبرالي
Modus Vivendi	تسوية مؤقتة
Group Solidarity	تضامن جماعي
Mutual Solidarity	تضامن متبادل
Ethnic Cleansing	تطهير عرقي
Coexistence	تعايش
Multicultural	تعدد ثقافات
Social Plurality	تعددية اجتماعية
Multiculturalism	تعددية ثقافية
Inevitable Plurality	تعددية حتمية
New World Pluralism	تعددية عالمية جديدة
Mandatory Education	تعليم إلزامي
Count by Race	تعويل على عرق

Shared Understandings	تفاهم مشترك
Individuating Cultures	تفرد الثقافات
Ghettoization	تقوقع
Equal Liberty of Conscience	تكافؤ حرية الضمير
National Integration	تكامل وطني
Mutual Identification	تماثل متبادل
Proportional Electoral Representation	تمثيل انتخابي نسبي
Group Representation	تمثيل جماعي
Mirror Representation	تمثيل مرآة
Proportional Representation	تمثيل نسبي
Empowerment	تمكين
Apartheid	تمييز عنصري
Historical Discrimination	تمييز عنصري تاريخي
Systemic Discrimination	تمييز منهجي
Deep Diversity	تنوع عميق
Marginalization	تهميش
Consensual	توافقية
Organizational Cultures	ثقافات تنظيمية
Encompassing Cultures	ثقافات طوقية
Subcultures	ثقافات فرعية
Societal Cultures	ثقافات مجتمعية
Pervasive Cultures	ثقافات منتشرة
Ethnocentric	ثقافة الارتكاز على ذاتها
Pervasive Culture	ثقافة منتشرة
Binational	ثنائية قومية
Quiet Revolution	ثورة هادئة
Band Reserves	جماعات محمية
Oppressed Groups	جماعات مضطهدة

Voluntary Associations	جمعيات تطوعية
New Social Movements	حركات اجتماعية جديدة
Wars of Religion	حروب الدين
Goodwill	حُسن النية
Franchise	حق دستوري/ انتخابي
Collective Rights	حقوق جمعية
Inherent Rights	حقوق متأصلة
Self-Government	حكم ذاتي
public-Spiritedness	حماس عام
External Protection	حماية خارجية
Islamophobia	خوف من الإسلام
Black State	دولة سوداء
Kin State	دولة قرابة
Multi Nations State	دولة قوميات متعددة
Multination State	دولة متعددة الأمم
Host State	دولة مضيفة
Polytechnics States	دول متعددة الأعراق
Deliberative Democracy	ديمقراطية تداولية
Representative Democracy	ديمقراطية تمثيلية
Consociational Democracy	ديمقراطية توافقية
United Public Opinion	رأي عام موحد
Statesmen	رجال الدولة
Apostasy	ردة
Common Ties	روابط مشتركة/ علاقات مشتركة
Intermarriage	زواج لحمي
Cultural Marketplace	سوق ثقافي
Politics of Cultural Difference	سياسة الاختلاف الثقافي
Termination Policy	سياسة الإنهاء

Politics of Multiculturalism	سياسة التعددية الثقافية
Politics of the Common Good	سياسة الصالح العام
The Politics of Language	سياسة اللغة
Atypical	شاذة/ غير نمطية
Badge of Inferiority	شارة دونية
Anomalies	شذوذ
Formative Population	شعب تكويني/ سكان التكوين
Indigenous Peoples	شعوب أصلية
Ethno cultural Conflict	صراع إثني ثقافي
Curiosity	صفة غريبة
Institutional Cement	صلابة مؤسسية
Dying Industry	صناعة الموت
Mass Expulsion	طرد جماعي
Powerlessness	عجز/ ضعف
Egalitarian Justice	عدالة متساوية
Threshold Number	عدد عتبة
Non-Discrimination	عدم التمييز
Material Inequality	عدم المساواة المادية
Symbolic Ethnicity	عرقية رمزية
The Age of Nationalism	عصر القومية
The Age of Migration	عصر الهجرة
Common Membership	عضوية مشتركة
Guest-Workers	عمال ضيوف
Affirmative Action	عمل إيجابي
Random Violence	عنف عشوائي
Common Purpose	غرض مشترك
Un-American	غير أميركي
Ahistorical	غير تاريخية

Unrepresentative	غير تمثيلية
Illiberal	غير ليبرالية
Unpatriotic	غير وطني
Abstract Individualism	فردية مجردة
Ethnic Mosaic	فسيفساء عرقية
Racial Segregation	فصل عنصري
Coercive Segregation	فصل عنصري قسري
Civic Virtue	فضيلة مدنية
Group-Libel Laws	قانون خاص بالتشهير الجماعي
Tribalization	قبائلية
Compromise Decision-Making	قرارات توفيقية
Oppression	قمع
Individual Oppression	قمع فردي
Hate-Speech Laws	قوانين الكراهية
Great Nation	قومية كبرى
Endorsement Constraint	قيد الإقرار
Internal Restriction	قيد داخلي
Shared Values	قيم مشتركة
Paternalistic Restrictions	قيود أبوية
Internal Restrictions	قيود داخلية
Economic Refugees	لاجئون اقتصاديون
The National Action Committee	لجنة العمل الوطنية
Royal Commission	لجنة ملكية
The Language of Liberty	لغة الحرية
The Language of Politics	لغة السياسة
Comprehensive Liberalism	ليبرالية شاملة
Cultural Material	مادة ثقافية

Polyethnicity	متعدد الأعراق
Multicultural	متعدد الثقافات
Communitarian	مجتمعانية
Community of Interest	مجتمع مصالح
Federal Legislature	المجلس التشريعي الاتحادي
Senate	مجلس الشيوخ
House of Commons	مجلس العموم/ مجلس اللوردات
Ethnic Groups	مجموعات عرقية
Triple Reservations	محميات قبلية
Indian Reservations	محميات هندية
Protectorate	محمية/ حكومة وصاية
Ethnocentrism	مركزية عرقية
Cultural Equality	مساواة ثقافية
Colonized	مستعمرة
Peculiar Sentiment	مشاعر غريبة
Particularists	مصلحيون
Final Complication	مضاعفات نهائية
Individualistic	معتقد فردانية
Shared Vocabulary	مفردات مشتركة
Commissioner	مفوض
Theocratic	مناصر للحكم الديني
Traditional Birthplace	مهد تقليدي
Ticket-Balancing	موازنة التذاكر
Undifferentiated Citizenship	مواطنة غير متباينة/ متمايزة
Virtuous Citizenry	مواطنة فاضلة
Differentiated Citizenship	مواطنة متباينة/ متمايزة
Common Citizenship	مواطنة مشتركة
Anglophones	ناطقون بالإنجليزية

Internationalism	نزعة دولية
Apartheid System	نظام الفصل العنصري
Social Evolution Theory	نظرية التطور الاجتماعي
Historical Development Theory	نظرية التطور التاريخي
A Comprehensive Theory of Justice	نظرية شاملة للعدالة
Ideal Theory	نظرية مثالية
Cultural Purity	نقاوة ثقافية
Assimilationist Model	نموذج الاستيعاب
Nonpublic Identity	هوية غير عامة
National Identity	هوية قومية
Common Identity	هوية مشتركة
Cultural Structure	هيكل ثقافي
Demographic Weight	وزن سكاني/ ديموغرافي
Special Status	وضع خاص
Patriotic	وطني
Patriotism	وطنية/ حب الوطن
Integrative Function of Citizenship Rights	وظيفة تكاملية لحقوق المواطنة
Melting-Pot	وعاء ذوبان
Self -Conscious	وعي ذاتي
Race-Conscious	وعي عرقي/ وعي سلالي
Ethnic Allegiance	ولاء عرقي
Allegiance to a State	ولاء لدولة

المراجع

AASA (1987) see American Association of School Administrators.

Abrams, Kathryn (1988), «Raising Politics up»: Minority Political Participation and Section 2 of the Voting Rights Act', *New York University Law Review*, 63/3: 449-531.

Abu-Laban, Yasmeen, And Stasiulus, Daiva (1992), 'Ethnic Pluralism underSiege: Popular and Partisan Opposition to Multiculturalism', *Canadian Public Policy*, 18/4: 365-86.

Ackerman, Bruce (1980), *Social Justice in the Liberal State* (Yale University Press, New Haven, Conn.).

________ (1992), *The Future of Liberal Revolution* (Yale University Press, New Haven, Conn.).

Acton, Lord (1922), 'Nationalism', in J. Figgis and R. Laurence (eds.), *The History of Freedom and Other Essays* (Macmillan, London), 270-300.

Adam, Heribert (1979), 'The Failure of Political Liberalism', in H. Adam and H. Giliomee (eds.), *Ethnic Power Mobilized.Can South Africa Change?* (Yale University Press, New Haven, Conn.), 258-85.

Addis, Adeno (1991), 'Individualism, Communitarianism and the Rights of Ethnic Minorities', *Notre Dame Law Review*, 67/3: 615-76.

Ahmed.Aftab (1993), 'Ethnicity and Insurgency in the Chittagong Hill

Tracts Region: A Study of the Crisis of Political Integration in Bangladesh', *Journal of Commonwealth and Comparative Studies*, 31/3: 32-66.

Ajzenstat, Janet (1984), 'Liberalism and Assimilation: Lord Durham Revisited', in S. Brooks (ed.), *Political Thought in Canada: Contemporary Perspectives* (Irwin, Toronto), 239-57.

________ (1988), *The Political Thought of Lord Durham* (McGill-Queen's University Press, Kingston).

Aleinikoff, Alexander (1994), 'Puerto Rico and the Constitution: Conundrums and Prospects', *Constitutional Commentary*, 11: 15-43. American Association of School Administrators (1987), *Citizenship: Goal of Education* (AASA Publications, Arlington, Va.).

Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (New Left Books, London).

Asch, Michael (1984), *Home and Native Land: Aboriginal Rights and the Canadian Constitution* (Methuen, Toronto).

_______ (1990), 'Consociation and the Resolution of Aboriginal Political Rights', *Culture*, 10/1: 93-102.

Bader, Veit (1995), 'Citizenship and Exclusion: Radical Democracy, Community and Justice', *Political Theory*, 23/2: 211-46.

Baines, Beverley (1992), '»Consider Sir. .. on What Does your Constitution Rest?» Representational and Institutional Reform', in *Conversations among Friends: Proceedings of an Interdisciplinary Conference on Women and Constitutional Reform* (Centre for Constitutional Studies, University of Alberta), 54-7.

Ball, Milner (1989), 'Stories of Origin and Constitutional Possibilities', *Michigan Law Review*, 87: 2280-2319.

Barbalet, J. M. (1988), *Citizenship: Rights, Struggle and Class Inequality* (University of Minnesota Press, Minneapolis).

Barker, Ernest (1948), *National Character and the Factors in its Formation* (Methuen, London).

Barry, Brian (1991), 'Self-Government Revisited', in *Democracy and Pow-*

er: *Essays in Political Theory*, i (Oxford University Press, Oxford), 156-86.

Barsh, Russel (1983), 'Indigenous North America and Contemporary International Law', *Oregon Law Review*, 62: 73-125.

_________ and Henderson, J. (1980), *The Road: Indian Tribes and Political Liberty* (University of California Press, Berkeley, Calif.).

_________ (1982), 'Aboriginal Rights, Treaty Rights and Human Rights: Indian Tribes and Constitutional Renewal', *Journal of Canadian Studies*, 17: 55-81.

Beitz, Charles (1989), *Political Equality* (Princeton University Press, Princeton, NJ).

Bell, Daniel (1993), *Communitarianism and its Critics* (Oxford University Press, Oxford).

Berger, Thomas (1984), 'Towards the Regime of Tolerance', in S. Brooks (ed.), *Political Thought in Canada: Contemporary Perspectives* (Irwin, Toronto), 83-96.

Berten, Andre (1992), Tdentite europeenne: une ou multiple?', in Lenoble and Dewandre (1992), 81-97.

Binder, Guyora (1993), 'The Case for Self-Determination', *Stanford Journal of International Law*, 29: 223-70.

Birch, A. H. (1964), Representative *and Responsible Government* (University of Toronto Press, Toronto).

Black, Samuel (1991), 'Individualism at an Impasse', *Canadian Journal of Philosophy*, 21/3: 347-77.

_______ (1992), 'Revisionist Liberalism and the Decline of Culture', *Ethics*, 102/2: 244-67.

Bloed.Arie (1994), 'The CSCE and the Protection of National Minorities', *CSCE ODHIR Bulletin*, 1/3: 1-4.

Boldt, Menno (1993), *Surviving as Indians: The Challenge of Self- Government* (University of Toronto Press, Toronto).

_______ and Long, J. A. (1984), 'Tribal Philosophies and the Canadian Charter of Rights and Freedoms', *Racial and Ethnic Studies*, 4/4: 479-95.

Bourne, Randolph (1964), 'Transnational America', in C. Resek (ed.), *War and the Intellectuals: Essays by Randolph S. Bourne*, 1915-1919 (Harper & Row, New York), 107-23.

Bowles, S. , *et al.* (eds.), (1972), *The Indian: Assimilation, Integration or Separation?* (Prentice-Hall, Scarborough).

Boyle, Christine (1983), 'Home-Rule for Women: Power-Sharing between Men and Women', *Dalhousie Law Journal*, 7: 790-809.

BRAUDE, BENJAMIN, And LEWIS, BERNARD (1982), 'Introduction', in B. Braude and B. Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* (Holmes & Meir, New York), 1-34.

Brilmayer, Lea (1992), 'Groups, Histories, and International Law', *Cornell International Law Journal*, 25/3: 555-63.

Brotz, H. (1980), 'Multiculturalism in Canada: A Muddle', *Canadian Public Policy*, 6/1: 41-6.

Brown-Scott, Wendy (1994), 'Justice Thurgood Marshall and the Integrative Ideal', *Arizona State Law Journal*, 26/2: 535-60.

Brubaker, W. R. (1989), *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America* (University Press of America, Lanham, Md.).

Buchanan, Allen (1975), 'Revisability and Rational Choice', *Canadian Journal of Philosophy*, 5: 395-408.

_______ (1989), 'Assessing the Communitarian Critique of Liberalism', *Ethics*, 99/4: 852-82.

_______ (1991), *Secession: The Legitimacy of Political Divorce* (Westview Press, Boulder, Col).

_______ (1993), 'The Role of Collective Rights in the Theory of Indigenous Peoples' Rights', *Transnational Law and Contemporary Problems*, 3/1: 89-108.

Burnet, Jean (1975), 'Multiculturalism, Immigration, and Racism', *Canadian Ethnic Studies*, 7/1: 3 5 - 9.

BURNHAM, JOHN (1985), *Is Democracy Possible? The Alternative to Electoral Politics* (University of California Press, Berkeley, Calif.).

Cain, Bruce (1992), 'Voting Rights and Democratic Theory: Toward a Colour-Blind Society?', in B. Grofman and C. Davidson (eds.), *Controversies in Minority Voting: The Voting Rights Act in Perspective* (Brookings Institution, Washington, DC), 261-77.

Cairns, Alan (1991), 'Constitutional Change and the Three Equalities', in Ronald Watts and Douglas Brown (eds.), *Options for a New Canada* (University of Toronto Press, Toronto), 77-110.

_______ (1993), 'The Fragmentation of Canadian Citizenship', in William Kaplan (ed.), *Belonging: The Meaning and Future of Canadian Citizenship* (McGill-Queen's Press, Montreal), 181-220.

_______ (1994), 'The Charlottetown Accord: Multinational Canada vs Federalism', in C. Cook (ed.), *Constitutional Predicament: Canada after the Referendum of* 1992 (McGill-Queen's Press, Montreal), 25-63.

_______ (1995), 'Aboriginal Canad ians, Citizenship, and the Constitution', in *Reconfigurations: Canadian Citizenship and Constitutional Change* (McClelland & Stewart, Toronto).

Campbell, Gordon (1994), 'Language, Equality and the Charter: Collective versus Individual Rights in Canada and Beyond', *National Journal of Constitutional Law*, 4/1: 29-73.

Canada West Foundation (1981), *Regional Representation: The Canadian Partnership* (Canada West Foundation, Calgary).

Canadian Ethnocultural Council (1989), 'A Dream Deferred.Collective Equality for Canada's Ethnocultural Communities', in Michael Behiels (ed.), *The Meech Lake Primer: Conflicting Views of the* 1987 *Constitutional Accord* (University of Ottawa Press, Ottawa), 335-48.

Caney, Simon (1991), 'Consequentialist Defenses of Liberal Neutrality', *Philosophical Quarterly*, 41/165: 457-77.

Capotorti, F. (1979), *Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*. UN Doc. E/CN. 4/Sub. 2/384 Rev. 1 (United Nations, New York).

Carens, Joseph (1987), 'Aliens and Citizens: The Case for Open Borders',

Review of Politics, 49/3: 251-73. (1992), 'Democracy and Respect for Difference: The Case of Fiji', *University of Michigan Journal of Law Reform*, 25/3: 547-631.

_______ (1994), 'Citizenship and Aboriginal Self-Government' (paper prepared for the Royal Commission on Aboriginal Peoples, Ottawa).

Carlson, Robert (1975), *The Quest for Conformity: Americanization through Education* (Wiley, New York).

Cassidy, Frank, and Bish, Robert (1989), *Indian Government: Its Meaning in Practice* (Institute for Research on Public Policy, Halifax).

Castles, Stephen, and Miller, Mark (1993), *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern Age* (Macmillan, Basingstoke).

Chaplin, Jonathan (1993), 'How Much Cultural and Religious Pluralism Can Liberalism Tolerate?', in John Horton (ed.), *Liberalism, Multiculturalism and Toleration* (St Martin's Press, New York), 32-49.

Chartrand, Paul (1991), *Manitoba's Metis Settlement Scheme of* 1870 (University of Saskatchewan Native Law Centre, Saskatoon).

_______ (1993), 'Aboriginal Self-Government: The Two Sides of Legitimacy', in Susan Phillips (ed.), *How Ottawa Spends*: 1993-1994 (Carleton University Press, Ottawa), 231-56.

_______(1995), 'The Aboriginal Peoples in Canada and Renewal of the Federation', in Karen Knop *et al.* (eds.), *Rethinking Federalism* (University of British Columbia Press, Vancouver), 119-31

Chavez, Linda (1991), *Out of the Barrio: Toward a New Politics of Hispanic Assimilation* (Basic Books, New York).

Christofferson, Carla (1991), 'Tribal Courts' Failure to Protect Native American Women: A Reappraisal of the Indian Civil Rights Act', *Yale Law Journal*, 101/1: 169-85.

Citizen's Forum on Canada's Future (1991), *Report to the People and Government of Canada* (Supply and Services, Ottawa).

Clarke, F. (1934), *Quebec and South Africa: A Study in Cultural Adjustment* (Oxford University Press, London).

Claude, Inis (1955), *National Minorities: An Inter-*

national Problem (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).

Clay, Jason (1989), 'Epilogue: The Ethnic Future of Nations', *Third World Quarterly*, 11/*A*: 223-33.

Clinton, Robert (1990), 'The Rights of Indigenous Peoples as Collective Group Rights', *Arizona Law Review*, 32/'4: 739-47.

Cohen, Joshua (1989), 'Deliberation and Democratic Legitimacy', in A. Hamlin (ed.), *The Good Polity* (Blackwell, New York), 18-27.

Colas, Dominique, Emeri, Claude, and Zylberberg, Jacques, (eds.) (1991), *Citoyennete et nationalite: perspectives en France et au Quebec* (Presses Universitaires de France, Paris).

Connor, Walker (1972), 'Nation-Building or Nation-Destroying', *World Politics*, 24: 319-55.

______ (1973), 'The Politics of Ethnonationalism', *Journal of International Affairs*, 27/1: 1-21.

______ (1978), 'A Nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group, is a., *Ethnic and Racial Studies*, 1: 377-400.

______ (1984), *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy* (Princeton University Press, Princeton, NJ).

Cook, Ramsay (1969), *French-Canadian Nationalism: An Anthology* (Macmillan, Toronto).

Copp, David (1992), 'The Concept of a Society', *Dialogue*, 31/2: 183-212.

Craig, Gerald (1963), *Lord Durham's Report: An Abridgement of Report* on the Affairs of British North America (McClelland & Stewart, Toronto).

Crawford, James (1988), 'The Rights of Peoples', in James Crawford (ed.), *The Rights of Peoples* (Oxford University Press, Oxford), 159-75.

Crete, Jean, and Zylberberg, Jacques (1991), 'Une problematique floue: l'autorepresentation du citoyen au Quebec', in Colas *etal.* (1991), 423-33.

Crowe, Keith (1974), *A History of the Original Peoples of Northern Canada* (McGill-Queen's University Press, Montreal).

Cummings, Ian (1980), *Marx, Engels and National Movements* (Croom Helm, London).

Da Cunha, Manuela (1992), 'Custom is not a Thing, it is a Path: Reflections on the Brazilian Indian Case', in Abdullah Ahmed An-Na'aim (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspective* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia).

Dahl, Robert (1989), *Democracy and its Critics* (Yale University Press, New Haven, Conn.).

Damrosch, Lori (1989), 'Politics across Borders: Nonintervention and Nonforcible Influence over Domestic Affairs', *American Journal of International Law*, 83/1: 1-50.

Danley, John (1991), 'Liberalism, Aboriginal Rights and Cultural Minorities', *Philosophy and Public Affairs*, 20/2: 168-85

Davidson, Basil (1992), *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State* (Times Books, New York).

Davidson, Chandler (1992), 'The Voting Rights Act: A Brief History', in B. Grofman and C. Davidson (eds.), *Controversies in Minority Voting: The Voting Rights Act in Perspective* (Brookings Institute, Washington, DC), 7-51.

Davison, Roderic (1982), 'The Millets as Agents of Change in the Nineteenth-Century Ottoman Empire', in Braude and Lewis (1982), 319-37.

Deganaar, J. (1987), 'Nationalism, Liberalism, and Pluralism', in J. Butler (ed.), *Democratic Liberalism in South Africa: Its History and Prospect* (Wesleyan University Press, Middletown, Conn.), 236-398.

De La Garza, R. , and Trujillo, A. (1991), 'Latinos and the Official English Debate in the United States', in D. Schneiderman (ed.), *Language and the State: The Law and Politics of Identity* (Les Editions Yvon Blais, Cowansville), 209-26.

De Onis, Juan (1992), *The Green Cathedral: Sustainable Development of Amazonia* (Oxford University Press, New York).

Dietz, Mary (1992), 'Context is All: Feminism and Theories of Citizenship', in Mouffe (1992), 63-85.

Dion, Stephane (1991), 'Le Nationalisme dans la convergence culturelle', in

R. Hudon and R. Pelletier (eds.), *L'engagement intellectuel: Melanges en l'honneur de Leon Dion* (Les Presses de L'universite Laval, Sainte-Foy), 291-311.

______ (1992), 'Explaining Quebec Nationalism', in R. Kent Weaver (ed.), *The Collapse of Canada?* (Brookings Institute, Washington, DC).

Dreyer, June (1979), *China's Forty Millions: Minority Nationalities and National Integration in the People's Republic of China* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).

Duchacek, I. D. (1977), 'Federalist Responses to Ethnic Demands: An Overview', in Daniel Elazar (ed.), *Federalism and Political Integration* (Turtledove Publishing, Ramat Gan), 59-71.

Dworkin, Ronald (1981), 'What is Equality? Part II: Equality of Resources', *Philosophy and Public Affairs*, 10/4: 283-345.

_______ (1983), Tn Defense of Equality', *Social Philosophy and Policy*, 1/1: 24-40.

_______ (1985), *A Matter of Principle* (Harvard University Press, London). (1987), 'What is Equality? Part III: The Place of Liberty', *Iowa Law Review*, 73/1: 1-54.

_______ (1988), 'What is Equality: Part IV: Political Equality', *University of San Francisco Law Review*, 22/1: 1-30.

_______ (1989), 'Liberal Community', *California Law Review*, 77/3: 479-504.

_______ (1990), 'Foundations of Liberal Equality', in Grethe Petersen (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, 11 (University of Utah Press, Salt Lake City): 1-119

Edwards, JOHN (1985), *Language, Society and Identity* (Blackwell, Oxford).

Eisenberg, Avigail (1994), 'The Politics of Individual and Group Difference in Canadian Jurisprudence', *Canadian Journal of Political Science*, 27/1: 3-21.

Elazar, Daniel (1987), *Exploring Federalism* (University of Alabama, Tuscaloosa, Ala.).

Elkins, David (1992), *Where Should the Majority Rule? Reflections on Non-*

territorial Provinces and Other Constitutional Proposals (Centre for Constitutional Studies, University of Alberta, Edmonton).

Elton, G. R. (1984), 'Introduction', in W. J. Shiels (ed.), *Persecution and Toleration*, Studies in Church History 21 (published for the Ecclesiastical History Society by Basil Blackwell, Oxford), pp. xiii-xv.

Falk, Richard (1988), 'The Rights of Peoples (in Particular Indigenous Peoples)', in James Crawford (ed.), *The Rights of Peoples* (Oxford University Press, Oxford), 17-37.

Ferry, Jean-Marc (1992), 'Identite et citoyennete europeennes', in Lenoble and Dewandre (1992), 177-88.

Fishman, Joshua (1989), *Language and Ethnicity in Minority Sociolinguistic Perspective* (Multilingual Matters Ltd., Clevedon).

Fitzgerald, Frances (1986), *Cities on a Hill* (Simon & Schuster, New York).

Fleras, Augie (1985), 'From Social Control towards Political Self- Determination: Maori Seats and the Politics of Separate Maori Representation in New Zealand', *Canadian Journal of Political Science*, 18/3: 551-76.

_______ (1991), 'Aboriginal Electoral Districts for Canada: Lessons from New Zealand', in Robert A. Milen (ed.), *Aboriginal Peoples and Electoral Reform in Canada*, vol. 9 of the research studies of the Royal Commission on Electoral Reform and Party Financing (Dundurn Press, Toronto), 67-103.

______ and Elliot, Jean Leonard (1992), *The Nations within: Aboriginal-State Relations in Canada, the United States and New Zealand* (Oxford University Press, Toronto).

Fraga, Luis (1992), 'Latino Political Incorporation and the Voting Rights Act', in B. Grofman and C. Davidson (eds.), *Controversies in Minority Voting: The Voting Rights Act in Perspective* (Brookings Institution, Washington, DC), 278-82.

FRIEDMAN, L. (1969), *Argument: The Oral Argument before the Supreme Court in* Brown v Board of Education (Chelsea House, New York).

Gagnon, Alain-G. (1993), 'The Political Uses of Federalism', in Michael

Burgess and Alain-G. Gagnon (eds.), *Comparative Federalism and Federation: Competing Traditions and Future Directions* (University of Toronto Press, Toronto), 15-44.

_______ and Garcea, Joseph (1988), 'Quebec and the Pursuit of Special Status', in R. D. Oiling and M. W. Westmacott (eds.), *Perspectives on Canadian Federalism* (Prentice-Hall, Scarborough), 304-25

Galenkamp, Marlies (1993), *Individualism and Collectivism: The Concept of Collective Rights* (Rotterdamse Filosofische Studies, Rotterdam).

Galeotti, Anna (1993), 'Citizenship and Equality: The Place for Toleration', *Political Theory*, 21/4: 585-605.

Galston, William (1989), 'Community, Democracy, Philosophy: The Political Thought of Michael Walzer', *Political Theory*, 17/1: 119-30.

______ (1991), *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Duties in the Liberal State* (Cambridge University Press, Cambridge).

______ (1995), 'Two Concepts of Liberalism', *Ethics*, 105/3: 516-34.

Gans, Herbert (1979), 'Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America', *Ethnic and Racial Studies*, 2/1: 1-20.

Garet, Ronald (1983), 'Communality and Existence: The Rights of Groups', *Southern California Law Review*, 56/5: 1001-75.

Gellner, Ernest (1983), *Nations and Nationalism* (Blackwell, Oxford).

Gibbins, Roger (1986), 'Citizenship, Political and Intergovernmental Problems with Indian Self-Government', in J. Rick Ponting (ed.), *Arduous Journey: Canadian Indians and Decolonization*, (McClelland & Stewart, Toronto), 369-77.

_______ (1991), 'Electoral Reform and Canada's Aboriginal Population: An Assessment of Aboriginal Electoral Districts', in Robert A. Milen (ed.), *Aboriginal Peoples and Electoral Reform in Canada*, vol. 9 of the research studies of the Royal Commission on Electoral Reform and Party Financing (Dundurn Press, Toronto).

Glazer, Nathan (1975), *Affirmative Discrimination: Ethnic Inequality and Public Policy* (Basic Books, New York).

_______ (1978), 'Individual Rights against Group Rights', in A. Tay and E. Kamenka (eds.), *Human Rights* (Edward Arnold, London), 87-103.

________ (1983), *Ethnic Dilemmas*: 1964-1982 (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).

Gleason, Phillip (1982), 'American Identity and Americanization', in William Peterson, M. Novack, and P. Gleason (eds.), *Concepts of Ethnicity* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.), 57-143.

Glendon, Mary Ann (1991), *Rights Talk*: *The Impoverishment of Political Discourse* (Free Press, New York).

Gochnauer, Myron (1991), 'Philosophical Musings on Persons, Groups, and Rights', *University of New Brunswick Law Journal*, 40/1: 1-20.

Gordon, Milton (1964), *Assimilation in American Life*: *The Role of Race, Religion, and National Origin* (Oxford University Press, New York).

________ (1975), 'Toward a General Theory of Racial and Ethnic Group Relations', in N. Glazer and D. Moynihan (eds.), *Ethnicity, Theory and Experience* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).

_________ (1978), *Human Nature, Class, and Ethnicity* (Oxford University Press, New York).

________ (1981), 'Models of Pluralism: The New American Dilemma', *Annals of the Academy of Political and Social Science*, 454: 178-88.

Government of Canada (1991a), *Shaping Canada's Future Together*: *Proposals* (Supply and Services, Ottawa).

_______ (1991b), *Shared Values*: *The Canadian Identity* (Supply and Services, Ottawa).

Grand Council of the Crees of Quebec (1992), *Status and Rights of the James Bay Crees in the Context of Quebec's Secession from Canada* (submission to the United Nations Commission on Human Rights, 48th Session).

Green, Leslie (1994), 'Internal Minorities and their Rights', in Judith Baker (ed.), *Group Rights* (University of Toronto Press, Toronto), 100-17.

Green, T. H. (1941), *Lectures on the Principles of Political Obligation*

(Longman's, Green, & Co. , London).

Grofman, Bernard (1982), 'Should Representatives Be Typical of their Constituents?', in B. Grofman *et al.* (eds.), *Representation and Redistricting Issues* (D. C. Heath & Co. , Lexington, Mass.).

Gross, M. (1973), 'Indian Control for Quality Indian Education', *North Dakota Law Review*, 49/2: 237-65.

Guinier, Lani (1991a), 'No Two Seats: The Elusive Quest for Political Equality', *Virginia Law Review*, 77/8: 1413-514.

______ (1991b), 'The Triumph of Tokenism: The Voting Rights Act and the Theory of Black Electoral Success', *Michigan Law Review*, 89/5: 1077-154

Gurr, Ted (1993), *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflict* (Institute of Peace Press, Washington, DC).

Gutmann, Amy (1993), 'The Challenge of Multiculturalism to Political Ethics', *Philosophy and Public Affairs*, 22/3: 171-206.

Habermas, Jurgen (1992), 'Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe', *Praxis International* 12/1: 1-19.

_____ (1993), 'Struggles for Recognition in Constitutional States', *European Journal of Philosophy*, 1/2: 128-55.

Hancock, W. K. (1937), *Survey of British Commonwealth Affairs*, i: *Problems of Nationality* 1900-1936 (Oxford University Press, London).

Hannum, Hurst (1989), 'The Limits of Sovereignty and Majority Rule: Minorities, Indigenous Peoples, and the Right to Autonomy', in Ellen Lutz, Hurst Hannum, and Kathryn Burke (eds.), *New Directions in Human Rights* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia), 3-24.

_______ (1990), *Autonomy, Sovereignty, and Self-Determination: The Adjudication of Conflicting Rights* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia).

(ed.) (1993), *Basic Documents on Autonomy and Minority Rights* Martinus Nijhoff, Boston).

Harles, John (1993), *Politics in the Lifeboat: Immigrants and the American Democratic Order* (Westview Press, Boulder, Col.).

Hartney, Michael (1991), 'Some Confusions Concerning Collective Rights', *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 4/2: 293-314.

Heater, Derek (1990), *Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics and Education* (Longman, London).

Higham, John (1976), *Send These to Me* (Atheneum, New York).

Hindess, Barry (1993), 'Multiculturalism and Citizenship', in Chandran Kukathas (ed.), *Multicultural Citizens: The Philosophy and Politics of Identity* (Centre for Independent Studies, St Leonards), 33-45.

Hobhouse, L. T. (1928), *Social Evolution and Political Theory* (Columbia University Press, New York).

______ (1966), *Social Development: Its Nature and Conditions* (George Allen & Unwin, London).

Hobsbawm, E. J. (1990), *Nations and Nationalism since* 1780: *Programme, Myth and Reality* (Cambridge University Press, Cambridge).

Hoernle, R. F. A. (1939), *South African Native Policy and the Liberal Spirit* (Lovedale Press, Cape Town).

Horowitz, D. L. (1985), *Ethnic Groups in Conflict* (University of California Press, Berkeley, Calif.).

Howse, Robert, and Knop, Karen (1993), 'Federalism, Secession, and the Limits of Ethnic Accommodation: A Canadian Perspective', *New Europe Law Review*, 1/2: 269-320.

Hudson, James (1986), 'The Philosophy of Immigration', *Journal of Libertarian Studies*, 8/1: 51-62.

Humboldt, Wilhelm Von (1988), *On Language: The Diversity of Human Language-Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind* (Cambridge University Press, Cambridge, 1st pub. 1836).

Hurka, Thomas (1994), 'Indirect Perfectionism: Kymlicka on Liberal Neutrality', *Journal of Political Philosophy*, forthcoming.

Ignatieff, Michael (1993), *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism* (Farrar, Straus & Giroux, New York).

Isaac, Thomas (1992), 'Individual versus Collective Rights: Aboriginal People and the Significance of *Thomas v Norris*', *Manitoba Law Journal*, 21/3: 618-30.

James, Susan (1992), 'The Good-Enough Citizen: Citizenship and Independence', in Gisela Bock and Susan James (eds.), *Beyond Equality and Difference: Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity* (Routledge, London), 48-65.

Janzen, William (1990), *Limits of Liberty: The Experiences of Mennonite, Hutterite, and Doukhobour Communities in Canada* (University of Toronto Press, Toronto).

Jensen, Erik (1993), 'American Indian Tribes and Secession', *Tulsa Law Review*, 29: 385-96.

Jenson, Jane (1993), 'Naming Nations: Making Nationalist Claims in Canadian Public Discourse', *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 30/3: 337-58.

________ (1995), 'Citizenship Claims: Routes to Representation in a Federal System' in Karen Knop *et al.* (eds.), *Rethinking Federalism* (University of British Columbia Press, Vancouver), 99-118.

Johnson, Gerald (1973), *Our English Heritage* (Greenwood Press, Westport, Conn.).

Johnston, Darlene (1989), 'Native Rights as Collective Rights: A Question of Group Self-Preservation', *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 2/1: 19-34.

Jones, Kathleen (1993), *Compassionate Authority: Democracy and the Representation of Women* (Routledge, London).

Kallen, Evelyn (1987), 'Ethnicity and Collective Rights in Canada', in L. Driedger (ed.), *Ethnic Canada* (Copp Clark, Toronto), 318-36.

Kallen, Horace (1924), *Culture and Democracy in the United States* (Boni & Liveright, New York).

Karmis, Dimitrios (1993), 'Cultures autochtones et liberalisme au Canada: les vertus mediatrices du communautarisme liberal de Charles Taylor', *Canadian*

Journal of Political Science, 26/1: 69-96.

Karpat, Kemal (1982), 'Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era', in Braude and Lewis (1982), 141-69.

King, Timothy (1983), 'Immigration from Developing Countries: Some Philosophical Issues', *Ethics*, 93/3: 525-36.

Kloss, Heinz (1977), *The American Bilingual Tradition* (Newbury House, Rowley, Mass.).

Knopff, Rainer (1979), 'Language and Culture in the Canadian Debate: The Battle of the White Papers', *Canadian Review of Studies in Nationalism*, 6/1: 66-82.

_____ (1982), 'Liberal Democracy and the Challenge of Nationalism in Canadian Polities', *Canadian Review of Studies in Nationalism*, 9/1: 23-39.

Kristeva, Julia (1993), *Nations without Nationalism*, trans. Leon S. Roudiez (Columbia University Press, New York).

Kukathas, Chandran (1991), *The Fraternal Conceit: Individualist versus Collectivist Ideas of Community* (Centre for Independent Studies, St Leonard's).

_______ (1992a), 'Are There any Cultural Rights?', *Political Theory*, 20/1: 105-39.

_______ (1992b), 'Cultural Rights Again: A Rejoinder to Kymlicka', *Political Theory*, 20/'4: 674-80.

________ (1993), 'The Idea of a Multicultural Society' and 'Multiculturalism and the Idea of an Australian Identity', in Chandran Kukathas (ed.), *Multicultural Citizens: The Philosophy and Politics of Identity* (Centre for Independent Studies, St Leonard's), 19-30, 145-57.

Kymlicka, Will (1989a), *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford University Press, Oxford).

______ (1989*b*), 'Liberal Individualism and Liberal Neutrality', *Ethics*, 99/4; 883-905.

_______ (1990), *Contemporary Political Philosophy: An Introduction* (Ox-

ford University Press, Oxford).

_______ (1991), 'Liberalism and the Politicization of Ethnicity', *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 4/2: 239-56.

_______ (1992a), 'The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas', *Political Theory*, 20/1: 140-6.

_________ (1992*b*), 'Two Models of Pluralism and Tolerance', *Analyse und Kritik*, 14/1: 33-56.

__________ (1993a), 'Group Representation in Canadian Polities', in Leslie Seidle (ed.), *Equity and Community: The Charter, Interest Advocacy, and Representation* (Institute for Research on Public Policy, Montreal), 61-89.

_______ (1993b), 'Reply to Modood', *Analyse und Kritik*, 15/1: 92-6.

________ (1995a), 'Misunderstanding Nationalism', *Dissent*, Winter 1995: 130-7.

_________ (1995b), 'Dworkin on Freedom and Culture', in Justine Burley (ed.), *Reading Dworkin* (Blackwell, Oxford), forthcoming.

__________ (1995c), 'Concepts of Community and Social Justice', in Fen Hampson and Judith Reppy (eds.), *Global Environmental Change and Social Justice*, forthcoming.

__________ and Norman, W. J. (1994), 'Return of the Citizen', *Ethics*, 104/2: 352-81.

Laczko, Leslie (1994), 'Canada's Pluralism in Comparative Perspective', *Ethnic and Racial Studies*, 17/1: 20-41.

Laforest, Guy (1991), 'Liberalisme et nationalisme au Canada a l'heure de l'accord du Lac Meech', *Carre four*, 13/2: 68-90.

Lamoureux, Diane (1991), 'La Citoyennete: de l'exclusion a Finclusion', in Colas *etal.* (1991), 53-67.

Laponce, J. A. (1987), *Languages and their Territories* (University of Toronto Press, Toronto).

Larmore, Charles (1987), *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge University Press, Cambridge).

Layton-Henry, Zig (1990), *The Political Rights of Migrant Workers in West-*

ern Europe (Sage, London).

Leca, Jean (1992), 'Questions on Citizenship', in Mouffe (1992), 17-32.

Lenihan, Donald (1991), 'Liberalism and the Problem of Cultural Membership', *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 4/2: 401-19.

Lenoble, Jacques (1992), 'Penser l'identite et la democratic en Europe', in Lenoble and Dewandre (1992), 293-315.

_______ and Dewandre, Nicole (eds.) (1992), *L'Europe au soir du siecle: identite et democratic* (Editions Esprit, Paris).

Lerner, Natan (1991), *Group Rights and Discrimination in International Law* (Martinus Nijhoff, Dordrecht).

Lijphart, Arend (1984), *Democracies: Patterns of Majoritarian and Consensus Government in Twenty-One Countries* (Yale University Press, New Haven, Conn.)

Lijphart, Arend (1991), 'Self-Determination versus Pre-determination of Ethnic Minorities in Power-Sharing Systems', in D. Schneiderman (ed.), *Language and the State: The Law and Politics of Identity* (Les Editions Yvon Blais, Cowansville), 153-65.

Long, David (1992), 'Culture, Ideology and Militancy: Movement of Native Indians in Canada', in W. E. Carroll (ed.), *Organizing Dissent: Contemporary Social Movements in Theory and Practice* (Garamond, Toronto), 118-34.

Long, J. A. (1991), 'Federalism and Ethnic Self-Determination: Native Indians in Canada', *Journal of Commonwealth and Comparative Politics*, 29/2: 192-211.

Lyon, Noel (1984), *Aboriginal Self-Government: Rights of Citizenship and Access to Government Services* (Institute of Intergovernmental Relations, Kingston).

Lyons, David (1981), 'The New Indian Claims and Original Rights to Land', in J. Paul (ed.), *Reading Nozick: Essays on* Anarchy, State and Utopia (Rowman & Littlefield, Totowa, NJ).

Macdonald, Ian (1989), 'Group Rights', *Philosophical Papers*, 28/2: 117-36.

Mcdonald, Michael (1991a), 'Question about Collective Rights', in D. Schneiderman (ed.), *Language and the State: The Law and Politics of Identity* (Les Editions Yvon Blais, Cowansville).

________ (1991b), 'Should Communities Have Rights? Reflections on Liberal Individualism', *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 4/2: 217-37.

________ (1992), 'Liberalism, Community, and Culture', *University of Toronto Law Journal*, 42: 113-31.

Macedo, Stephen (1990), *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community* (Oxford University Press, Oxford).

________ (1995), 'Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism', *Ethics*, 105/3: 468-96.

Mcgarry, John, and O'leary, Brendan (1994), 'The Political Regulation of National and Ethnic Conflict', *Parliamentary Affairs, MIX*: 94-115.

Macintyre, Alasdair (1981), *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Duckworth, London).

Mckean, W. (1983), *Equality and Discrimination under International Law* (Oxford University Press, Oxford).

Macklem, Patrick (1993), 'Distributing Sovereignty: Indian Nations and Equality of Peoples', *Stanford Law Review*, 45/5: 1311-67.

Mcleay, E. M. (1991), 'Two Steps Forward, Two Steps Back: Maori Devolution, Maori Advisory Committees, and Maori Representation', *Political Science*, 43/1: 30-46.

Mcneill, william (1986), *Polyethnicity and National Unity in World History* (University of Toronto Press, Toronto).

MCRAE, KENNETH (1979), 'The Plural Society and the Western Political Tradition', *Canadian Journal of Political Science*, 12/4: 675-88.

Mcroberts, Kenneth (1988), *Quebec: Social Change and Political Crisis*, 3rd edn. (McClelland & Stewart, Toronto).

Majone, Giandomenico (1990), 'Preservation of Cultural Diversity in a Federal System: The Role of the Regions', in Mark Tushnet (ed.), *Comparative Constitutional Federalism* (Greenwood Press, New York), 67-76.

Makinson, David (1988), 'Rights of Peoples: Point of View of a Logician', in James Crawford (ed.), *The Rights of Peoples* (Oxford University Press, Oxford), 69-92.

Mare, Gerhard (1992), *Brothers Born of Warrior Blood: Politics and Ethnicity and South Africa* (Raven Press, Johannesburg).

Margalit, Avishai, and Halbertal, Moshe (1994) 'Liberalism and the Right to Culture', *Social Research*, 61/3: 491-510.

_______ and Raz, Joseph (1990), 'National Self-Determination', *Journal of Philosophy*, 87/9: 439-61.

Marshall, T. H. (1965), *Class, Citizenship and Social Development* (Anchor, New York).

Mason, Andrew (1990), 'Autonomy, Liberalism and State Neutrality', *Philosophical Quarterly*, 40/160: 433-52.

________ (1993), 'Liberalism and the Value of Community', *Canadian Journal of Philosophy*, 23/2: 215-40.

Maybury-Lewis, David (1984), 'Living in Leviathan: Ethnic Groups and the State', in D. Maybury-Lewis (ed.), *The Prospects for Plural Societies* (American Ethnological Society, Washington, DC), 222-7.

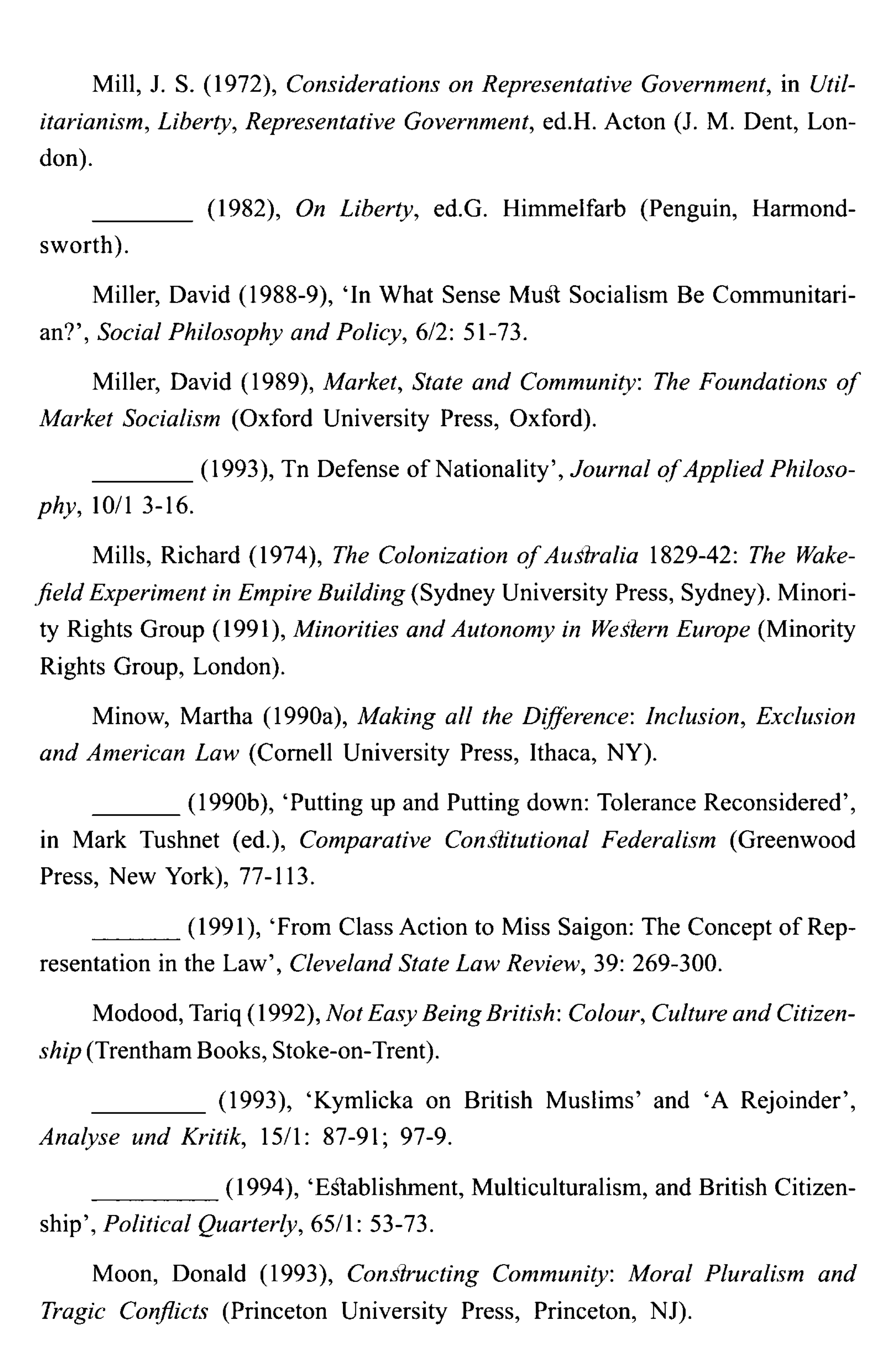
Mazzini, Joseph (1907), *The Duties of Man and Other Essays* (J. M. Dent, London).

Megyery, Kathy (1991a), *Women in Canadian Politics: Toward Equity in Representation*, vol. 6 of the research studies of the Royal Commission on Electoral Reform and Party Financing (Dundurn Press, Toronto).

_______ (1991b), *Ethno-Cultural Groups and Visible Minorities in Canadian Politics: The Question of Access*, vol. 7 of the research studies of the Royal Commission on Electoral Reform and Party Financing (Dundurn Press, Toronto).

Mendes, Errol (1991), 'Two Solitudes: Freedom of Expression and Collective Linguistic Rights in Canada: A Case Study of the *Ford* Decision', *National Journal of Constitutional Law*, 1: 283-313.

Mendus, Susan (1989), *Toleration and the Limits of Liberalism* (Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ).



Mill, J. S. (1972), *Considerations on Representative Government*, in *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, ed.H. Acton (J. M. Dent, London).

________ (1982), *On Liberty*, ed.G. Himmelfarb (Penguin, Harmondsworth).

Miller, David (1988-9), 'In What Sense Must Socialism Be Communitarian?', *Social Philosophy and Policy*, 6/2: 51-73.

Miller, David (1989), *Market, State and Community: The Foundations of Market Socialism* (Oxford University Press, Oxford).

________ (1993), Tn Defense of Nationality', *Journal of Applied Philosophy*, 10/1 3-16.

Mills, Richard (1974), *The Colonization of Australia* 1829-42: *The Wakefield Experiment in Empire Building* (Sydney University Press, Sydney). Minority Rights Group (1991), *Minorities and Autonomy in Western Europe* (Minority Rights Group, London).

Minow, Martha (1990a), *Making all the Difference: Inclusion, Exclusion and American Law* (Cornell University Press, Ithaca, NY).

_______ (1990b), 'Putting up and Putting down: Tolerance Reconsidered', in Mark Tushnet (ed.), *Comparative Constitutional Federalism* (Greenwood Press, New York), 77-113.

_______ (1991), 'From Class Action to Miss Saigon: The Concept of Representation in the Law', *Cleveland State Law Review*, 39: 269-300.

Modood, Tariq (1992), *Not Easy Being British: Colour, Culture and Citizenship* (Trentham Books, Stoke-on-Trent).

_________ (1993), 'Kymlicka on British Muslims' and 'A Rejoinder', *Analyse und Kritik*, 15/1: 87-91; 97-9.

__________ (1994), 'Establishment, Multiculturalism, and British Citizenship', *Political Quarterly*, 65/1: 53-73.

Moon, Donald (1993), *Constructing Community: Moral Pluralism and Tragic Conflicts* (Princeton University Press, Princeton, NJ).

Moore, Margaret (1993), *Foundations of Liberalism* (Oxford University Press, Oxford).

Morton, Desmond (1986), *The New Democrats*, 1961-1986: *The Politics of Change* (Copp Clark, Toronto).

Morton, F. L. (1985), 'Group Rights versus Individual Rights in the Charter: The Special Cases of Natives and the Quebecois', in N. Nevitte and A. Kornberg (eds.), *Minorities and the Canadian State* (Mosaic Press, Oakville): 71-85.

Moss, Wendy (1990), 'Indigenous Self-Government and Sexual Equality under the Indian Act: Resolving Conflicts between Collective and Individual Rights', *Queen's Law Journal*, 15/2: 279-305.

Mouffe, Chantal (ed.) (1992), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship and Community* (Routledge, London).

Mulgan, Richard (1989), *Maori, Pakeha and Democracy* (Oxford University Press, Auckland).

Munck, Ronnie (1985), 'Otto Bauer: Towards a Marxist Theory of Nationalism', *Capital and Class*, 25: 84-97.

Murray, Stephen (1979), 'Institutional Elaboration of a Quasi-ethnic Community', *International Review of Modern Sociology*, 9/2: 165-77.

Narveson, Jan (1991), 'Collective Rights?', *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 4/2: 329-45.

Nettheim, Garth (1988), ' «Peoples» and «Populations»: Indigenous Peoples and the Rights of Peoples', in James Crawford (ed.), *The Rights of Peoples* (Oxford University Press, Oxford), 107-26.

Nickel, James (1990), 'Rawls on Political Community and Principles of Justice', *Law and Philosophy*, 9: 205-16.

_________ (1994), 'Ethnocide and Indigenous Peoples', *Journal of Social Philosophy*, 25: 84-98.

________ (1995), 'The Value of Cultural Belonging: Expanding Kymlicka's Theory', *Dialogue*, 33/4: 635-42.

Nielsson, Gunnar (1985), 'States and «Nation-Groups»: A Global Taxonomy', in Edward Tiryakian and Ronald Rogowski (eds.), *New Nationalisms of the*

Developed West (Allen & Unwin, Boston), 27-56.

Nietschmann, Bernard (1987), 'The Third World War', *Cultural Survival Quarterly*, 11/3: 1-16.

Nimni, Ehpraim (1989), 'Marx, Engels and the National Question', *Science and Society*, 53/3: 297-326.

________ (1994), *Marxism and Nationalism: Theoretical Origins of a Political Crisis* (Pluto Press, London).

Norman, W. J. (1994), 'Towards a Normative Theory of Federalism', in Judith Baker (ed.), *Group Rights* (University of Toronto Press, Toronto), 79-99.

O'brien, Sharon (1987), 'Cultural Rights in the United States: A Conflict of Values', *Law and Inequality Journal*, 5: 267-358.

Ogbu, John (1988), 'Diversity and Equity in Public Education: Community Forces and Minority School Adjustment and Performance', in R. Haskins and D. MacRae (eds.), *Policies for America's Public Schools: Teachers, Equity and Indicators* (Ablex Publishers, Norwood, NJ), 127-70.

Oliver, Michael (1992), 'Laurendeau et Trudeau: leurs opinions sur le Canada', in R. Hudon and R. Pelletier (eds.), *L'Engagement intellectuel: Melanges en l'honneur de Leon Dion* (Les Presses de PUniversite Laval, Sainte-Foy).

Ordeshook, Peter (1993), 'Some Rules of Constitutional Design', *Social Philosophy and Policy*, 10/2: 198-232.

Palmer, Howard (1976), 'Mosaic versus Melting Pot? Immigration and Ethnicity in Canada and the United States', *International Journal*, 31/3: 488-528.

Parekh, Bhikhu (1990), 'The Rushdie Affair: Research Agenda for Political Philosophy', *Political Studies*, 38: 695-709.

_________ (1991), 'British Citizenship and Cultural Difference', in Geoff Andrews (ed.), *Citizenship* (Lawrence & Wishart, London), 183-204.

__________ (1994), 'Decolonizing Liberalism', in Aleksandras Shtromas (ed.), *The End of 'Isms'? Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse* (Blackwell, Oxford), 85-103.

Paris, David (1991), 'Moral Education and the «Tie that Binds» in Liberal

Political Theory', *American Political Science Review*, 85/3: 875-901.

Parry, Geraint (1991), 'Paths to Citizenship', in Ursula Vogel and Michael Moran (eds.), *The Frontiers of Citizenship* (St Martin's Press, New York), 167-96.

Pateman, Carole (1988), 'The Patriarchal Welfare State', in Amy Gutmann (ed.), *Democracy and the Welfare State* (Princeton University Press, Princeton, NJ), 231-60.

Penz, Peter (1992), 'Development Refugees and Distributive Justice: Indigenous Peoples, Land and the Developmentalist State', *Public Affairs Quarterly*, 6/1: 105-31.

________ (1993), 'Colonization of Tribal Lands in Bangladesh and Indonesia: State Rationales, Rights to Land, and Environmental Justice', in Michael Howard (ed.), *Asia's Environmental Crisis* (Westview Press, Boulder, Col), 37-72.

Peters, R. , and De Vries, G. (1976), 'Apostasy in Islam', *Die Welt des Islams*, 17: 1-25.

Peterson, William (1975), 'On the Subnations of Europe', in N. Glazer and D. Moynihan (eds.), *Ethnicity: Theory and Experience* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.), 117-208.

Pfaff, William (1993), *The Wrath of Nations: Civilization and the Furies of Nationalism* (Simon & Schuster, New York).

Phillips, Anne (1991), *Engendering Democracy* (Pennsylvania State University Press, University Park. Pa.).

__________ (1992), 'Democracy and Difference: Some Problems for Feminist Theory', *Political Quarterly*, 63/1: 79-90.

______ (1993), *Democracy and Difference* (Pennsylvania State University Press, Philadelphia).

________ (1994), 'Dealing with Difference: A Politics of Ideas or a Politics of Presence?', *Constellations*, 1/1: 74-91.

________ (1995), *The Politics of Presence: Issues in Democracy and Group*

Representation (Oxford University Press, Oxford), forthcoming.

Phillips, D. Z. (1993), *Looking Backward: A Critical Appraisal of Communitarian Thought* (Princeton University Press, Princeton, NJ).

Pinkney, Alphonso (1976), *Red.Black and Green: Black Nationalism in the United States* (Cambridge University Press, Cambridge).

Pitkin, Hanna (1967), *The Concept of Representation* (University of California Press, Berkeley, Calif.).

Pomerance, Michla (1982), *Self-Determination in Law and Practice: The New Doctrine in the United Nations* (Martinus Nijhoff Publishers, The Hague).

Poole, Ross (1993), 'Nationalism and the Nation State in Late Modernity', *European Studies Journal*, 10/1: 161-74.

Porter, John (1975), 'Ethnic Pluralism in Canadian Perspective', in N. Glazer and D. Moynihan (eds.), *Ethnicity, Theory and Experience* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.), 267-304.

________ (1987), *The Measure of Canadian Society* (Carleton University Press, Ottawa).

Poulter, Sebastian (1987), 'Ethnic Minority Customs, English Law, and Human Rights', *International and Comparative Law Quarterly*, 36/3: 589-615.

Rawls, John (1971), *A Theory of Justice* (Oxford University Press, London).

_________ (1974), 'Reply to Alexander and Musgrave', *Quarterly Journal of Economics*, 88/4: 633-55.

________ (1975), 'Fairness to Goodness', *Philosophical Review*, 84: 536-54.

_________ (1978), 'The Basic Structure as Subject', in A. Goldman and J. Kim (eds.), *Values and Morals* (Reidel, Dordrecht).

_________ (1980), 'Kantian Constructivism in Moral Theory', *Journal of Philosophy*, 77/9: 515-72.

__________ (1982a), 'Social Unity and Primary Goods', in A. Sen and B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond* (Cambridge University Press, Cambridge), 159-85.

______ (1982b), 'The Basic Liberties and their Priority', in S. McMurrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, iii (University of Utah Press, Salt Lake City), 1-87.

________ (1985), 'Justice as Fairness: Political not Metaphysical', *Philosophy and Public Affairs*, 14/3: 223-51.

________ (1987), 'The Idea of an Overlapping Consensus', *Oxford Journal of Legal Studies*, 7/1: 1-25.

_________ (1988), 'The Priority of Right and Ideas of the Good', *Philosophy and Public Affairs*, 17/4: 251-76.

_________ (1989), 'The Domain of the Political and Overlapping Consensus', *New York University Law Review*, 64/2: 233-55.

__________ (1993a), *Political Liberalism* (Columbia University Press, New York).

_________ (1993b), 'The Law of Peoples', in S. Shute and S. Hurley (eds.), *On Human Rights*: *The Oxford Amnesty Lectures* 1993 (Basic Books, New York), 41-82.

Raz, Joseph (1986), *The Morality of Freedom* (Oxford University Press, Oxford).

________ (1994), 'Multiculturalism: A Liberal Perspective', *Dissent*, Winter: 67-79.

RCERPF—see Royal Commission on Electoral Reform and Party Financing.

Reaume, Denise (1991), 'The Constitutional Protection of Language: Security or Survival?', in D. Schneiderman (ed.), *Language and the State*: *The Law and Politics of Identity* (Les Editions Yvon Blais, Cowansville), 37-57.

Rebick, Judy, and Day, Shelagh (1992), 'A Place at the Table: The New Senate Need.Gender Equality, Minority Representation', *Ottawa Citizen*, 11 September.

Reed.Adolph (1988), 'The Black Urban Regime: Structural Origins and Constraints', *Comparative Urban and Community Research*, 1: 138-89.

Reitz, Jeffrey, and Breton, Raymond (1994), *The Illusion of Difference: Realities of Ethnicity in Canada and the United States* (C. D. Howe Institute, Ottawa).

Resnik, Judith (1989), 'Dependent Sovereigns: Indian Tribes, States, and the Federal Courts', *University of Chicago Law Review*, 56: 671-759.

Rich, P. (1987), 'T. H. Green, Lord Scarman and the Issue of Ethnic Minority Rights in English Liberal Thought', *Ethnic and Racial Studies*, 10: 149-68.

Rorty, Richard (1991), *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers I* (Cambridge University Press, Cambridge).

Rosenblum, Nancy (1984), 'Moral Membership in a Postliberal State', *World Politics*, 36/4: 581-96.

Rosenfeld, Michel (1991), *Affirmative Action and Justice: A Philosophical and Constitutional Inquiry* (Yale University Press, New Haven, Conn.).

Rothchild, Donald, and Olorunsola, Victor (eds.) (1983), *State versus Ethnic Claims: African Policy Dilemmas* (Westview Press, Boulder, Col.).

Royal Commission on Electoral Reform and Party Financing (1991).

Reforming Electoral Democracy: Final Report, vols, i and ii (Supply and Services, Ottawa).

Rubinstein, Alvin (1993), 'Is Statehood for Puerto Rico in the National Interest?', *In Depth: A Journal for Values and Public Policy*, Spring: 87 - 99.

Ruiz, Richard (1983), 'Ethnic Group Interests and the Social Good: Law and Language', in Winston van Home and Thomas Tonneson (eds.), *Ethnicity, Law and the Social Good* (University of Wisconsin System American Ethnic Studies Coordinating Committee, Madison, Wis.), 49-73.

Runciman, Steven (1970), *The Orthodox Churches and the Secular State* (Auckland University Press, Auckland).

Russell, John (1993), 'Nationalistic Minorities and Liberal Traditions', in Philip Bryden *et al.* (eds.), *Protecting Rights and Liberties: Essays on the Charter and Canada's Political, Legal and Intellectual Life* (University of Toronto Press, Toronto), 205-41.

Said, Edward (1993), 'Nationalism, Human Rights and Interpretation', in Barbara Johnson (ed.), *Freedom and Interpretation: The Oxford Amnesty Lectures* 1992 (Basic Books, New York), 175-205.

Sandel, Michael (1982), *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press, Cambridge).

______ (1984), 'The Procedural Republic and the Unencumbered Self, *Political Theory*, 12/1: 81-96.

________ (1990), 'Freedom of Conscience or Freedom of Choice', in James Hunter and O. Guinness (eds.), *Articles of Faith, Articles of Peace* (Brookings Institute, Washington, DC), 74-92.

Schwartz, Brian (1986), *First Principles, Second Thoughts: Aboriginal Peoples, Constitutional Reform and Canadian Statecraft* (Institute for Research on Public Policy, Montreal).

Selassie, Alemante (1993), 'Ethnic Identity and Constitutional Design for Africa', *Stanford Journal of International Law*, 29/1: 1-56.

Sharp, Andrew (1990), *Justice and the Maori: Maori Claims in New Zealand Political Argument in the* 1980*s* (Oxford University Press, Auckland).

Siegan, Bernard (1992), *Drafting a Constitution for a Nation or Republic Emerging into Freedom* (Locke Institute).

Sigler, Jay (1983), *Minority Rights: A Comparative Analysis* (Greenwood, Westport, Conn.).

Skutnabb-Kangas, Tove (1988), 'Multilingualism and the Education of Minority Children', in T. Skutnabb-Kangas and J. Cummings (eds.), *Minority Education: From Shame to Struggle* (Multilingual Matters Ltd. , Clevedon), 9-44.

Smith, Anthony (1986), *The Ethnic Origins of Nations* (Blackwell, Oxford).

_______ (1993), 'A Europe of Nations - or the Nation of Europe?', *Journal of Peace Research*, 30/2: 129-35.

Smith, Jennifer (1993), 'Canadian Confederation and the Influence of American Federalism', in Marian McKenna (ed.), *The Canadian and American Constitutions in Comparative Perspective* (University of Calgary Press, Calgary), 65-85.

Sohn, L. (1981), 'The Rights of Minorities', in L. Henkin (ed.), *The International Bill of Rights: The Covenant on Civil and Political Rights* (Columbia University Press, New York), 270-89.

Sowell, Thomas (1990), *Preferential Policies: An International Perspective* (Morrow, New York).

Special Joint Committee on a Renewed Canada (1992), *Report of the Special Joint Committee on a Renewed Canada* (Supply and Services, Ottawa).

Spitz, Elaine (1984), *Majority Rule* (Chatham House Publishers, Chatham, NJ).

Stark, Andrew (1992), 'English-Canadian Opposition to Quebec Nationalism', in R. Kent Weaver (ed.), *The Collapse of Canada?* (Brookings Institute, Washington, DC), 123-58.

Steinberg, Stephen (1981), *The Ethnic Myth: Race, Ethnicity, and Class in America* (Atheneum, New York).

Stevenson, Garth (1986), 'A Critique of Provincialism', in John Richards and Don Kerr (eds.), *Canada: What's Left?* (NeWest Press, Edmonton), 141-6.

Stone, John (1976), 'Black Nationalism and Apartheid: Two Variations on a Separatist Theme', *Social Dynamics*, 2/1: 19-30.

________ (1985), *Racial Conflict in Contemporary Society* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).

Sunstein, Cass (1991), 'Preferences and Polities', *Philosophy and Public Affairs*, 20/1: 3-34.

Svensson, Frances (1979), 'Liberal Democracy and Group Rights: The Legacy of Individualism and its Impact on American Indian Tribes', *Political Studies*, 27/3: 421-39.

Tamir, Yael (1993), *Liberal Nationalism* (Princeton University Press, Princeton, NJ).

Taylor, Charles (1985), *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers* 2 (Cambridge University Press, Cambridge).

_______ (1991), 'Shared and Divergent Values', in Ronald Watts and D. Brown (eds.), *Options for a New Canada* (University of Toronto Press, Toronto), 53-76.

_____ (1992a), 'The Politics of Recognition', in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition'* (Princeton University Press, Princeton, NJ), 25-73.

_______ (1992b), 'Quel principe d'identite collective', in Lenoble and Dewandre (1992), 59-66.

Thernstrom, Stephen (1983), 'Ethnic Pluralism: the U. S. Model', in C. Fried (ed.), *Minorities: Community and Identity* (Springer-Verlag, Berlin), 247-54.

Thornberry, Patrick (1980), 'Is There a Phoenix in the Ashes? International Law and Minority Rights', *Texas International Law Journal*, 15: 421-58.

______ (1991), *International Law and the Rights of Minorities* (Oxford University Press, Oxford).

Todorov, Tzvetan (1993), *On Human Diversity: Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought* (Harvard University Press, Cambridge, Mass.).

Tollefson, James (1989), *Alien Winds: The Reeducation of America's Indochinese Refugees* (Praeger, New York).

Tomasi, John (1991), 'Individual Rights and Community Virtues', *Ethics*, 101/3: 521-36.

_______ (1995), 'Kymlicka, Liberalism, and Respect for Cultural Minorities', *Ethics*, 105/3: 580-603.

Tomuschat, C. (1983), 'Protection of Minorities under Article 27 of International Covenant on Civil and Political Rights', in R. Bernhardt *et al.* (eds.), *Volkerrecht als Rechtsordnung Internationale Gerichtsbarkeit Menschenrechte* (Springer, Berlin), 950-79.

Torres, Gerald (1991), 'Critical Race Theory: The Decline of the Universalist Ideal and the Hope of Plural Justice', *Minnesota Law Review*, 75: 993-1007.

Trakman, Leon (1992), 'Group Rights: A Canadian Perspective', *New York University Journal of International Law and Politics*, 24/4: 1579-650.

Trudeau, P. E. (1969), speech of 8 Aug. 1969, repr. as 'Justice in our Time', in Eldon Soifer (ed.), *Ethical Issues: Perspectives for Canadians* (Broadview Press, Peterborough, 1992), 295-7.

________ (1990), 'The Values of a Just Society', in Thomas Axworthy (ed.), *Towards a Just Society* (Viking Press, Toronto), 357-404.

Tsosie, Rebecca (1994), 'Separate Sovereigns, Civil Rights and the Sacred Text: The Legacy of Thurgood Marshall's Indian Law Jurisprudence', *Arizona State Law Journal*, 26/2: 495-533.

Tully, James (1994), 'Aboriginal Property and Western Theory: Recovering a Middle Ground', *Social Philosophy and Policy*, 11/2: 153-80.

Turpel, M. E. (1989-90), 'Aboriginal Peoples and the Canadian Charter: Interpretive Monopolies, Cultural Differences', *Canadian Human Rights Yearbook*, 6: 3-45.

________ (1993), 'The Charlottetown Discord and Aboriginal People's Struggle for Fundamental Political Change', in K. McRoberts and P. Monahan (eds.), *The Charlottetown Accord, the Referendum, and the Future of Canada* (University of Toronto Press, Toronto), 117-51.

Van Den Berghe, Pierre (1981a), *The Ethnic Phenomenon* (Elsevier, New York).

________ (198lb), 'Protection of Ethnic Minorities: A Critical Appraisal', in R. Wirsing (ed.), *Protection of Ethnic Minorities: Comparative Perspectives* (Pergamon, New York), 343-55.

Van Dyke, Vernon (1977), 'The Individual, the State, and Ethnic Communities in Political Theory', *World Politics*, 29/3: 343-69.

________ (1982), 'Collective Entities and Moral Rights: Problems in Liberal- Democratic Thought', *Journal of Politics*, 44: 21-40.

________ (1985), *Human Rights, Ethnicity and Discrimination* (Greenwood, Westport, Conn.).

Waldron, Jeremy (1989), 'Autonomy and Perfectionism in Raz's *Morality of Freedom*', *Southern California Law Review*, 62/3-4: 1097-152.

________ (1992a), 'Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative', *University of Michigan Journal of Law Reform*, 25/3: 751-93.

________ (1992*b*), 'Superseding Historic Injustice', *Ethics*, 103/1: 4-28.

Walker, Graham (1994), 'The New Mixed Constitution', *Polity*, 26/3: 503-15.

Walzer, Michael (1977), *Just and Unjust Wars* (Basic Books, New York).

_________ (1980), 'The Moral Standing of States', *Philosophy and Public Affairs*, 9/2: 209-29.

______ (1982), 'Pluralism in Political Perspective', in M. Walzer (ed.), *The Politics of Ethnicity* (Harvard University Press, Cambridge. Mass.), 1-28.

________ (1983a), *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality* (Blackwell, Oxford).

_________ (1983b), 'States and Minorities', in C. Fried (ed.), *Minorities: Community and Identity* (Springer-Verlag, Berlin), 219-27.

_________ (1990), 'The Communitarian Critique of Liberalism', *Political Theory*, 18/1: 6-23.

_________ (1992a), 'The Civil Society Argument', in Mouffe (1992), 89-107.

__________ (1992b), *What it Means to Be an American* (Marsilio, New York).

___________ (1992c), 'The New Tribalism', *Dissent*, Spring: 164-71.

Walzer, Michael (1992b), 'Comment', in Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the 'Politics of Recognition'* (Princeton University Press, Princeton, NJ), 99 103.

Ward, Cynthia (1991), 'The Limits of «Liberal Republicanism»: Why Group-Based Remedies and Republican Citizenship Don't Mix', *Columbia Law Review*, 91/3: 581-607

Weaver, Sally (1985), 'Federal Difficulties with Aboriginal Rights in Canada', in M. Boldt and J. Long (eds.), *The Quest for Justice: Aboriginal Peoples and Aboriginal Rights* (University of Toronto Press, Toronto), 139-47.

Weinstein, Brian (1983), *The Civic Tongue: Political Consequences of Language Choices* (Longman, New York).

Weinstein, J. (1986), *Aboriginal Self-Determination off a Land Base* (Institute for Intergovernmental Relations, Kingston).

West, Cornel (1990), 'The New Cultural Politics of Difference', in R. Ferguson *et al.* (eds.), *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures* (MIT Press, Boston), 19-36.

Weston, William (1981), 'Freedom of Religion and the American Indian', in R. Nichols (ed.), *The American Indian: Past and Present*, 2nd edn. (John Wiley & Sons, New York).

Whitaker, Reg (1992), *A Sovereign Idea: Essays on Canada as a Democratic Community* (McGill-Queen's University Press, Montreal).

Williams, Melissa (1994), 'Group Inequality and the Public Culture of Justice', in Judith Baker (ed.), *Group Rights* (University of Toronto Press, Toronto), 34 65.

Wilson, V. Seymour (1993), 'The Tapestry Vision of Canadian Multiculturalism', *Canadian Journal of Political Science*, 26/4: 645-69.

Woodsworth, J. S. (1972), *Stranger within our Gates* (University of Toronto Press, Toronto).

Yalden, Robert (1989), 'Liberalism and Language in Quebec: Bill 101, the Courts and Bill 178', *University of Toronto Faculty of Law Review*, 47 (Supplement), 973-94.

Young, Iris Marion (1989), 'Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship', *Ethics*, 99/2: 250-74.

__________ (1990), *Justice and the Politics of Difference* (Princeton University Press, Princeton, NJ).

__________ (1993a), 'Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict', in Judith Squires (ed.), *Principled Positions: Postmodernism and the Rediscovery of Value* (Lawrence and Wishart, London), 121-50.

(1993b), 'Justice and Communicative Democracy', in Roger Gottlieb (ed.), *Radical Philosophy: Tradition, Counter-tradition, Politics* (Temple University Press, Philadelphia), 123-43.

_______ (1995), 'Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy', in Seyla Benhabib (ed.), *Democracy and Difference Changing Boundaries of the Political* (Princeton University Press, Princeton, NJ), forthcoming.

Young, Lisa (1994), *Electoral Systems and Representative Legislatures: Consideration of Alternative Electoral Systems* (Canadian Advisory Council on the Status of Women, Ottawa).

Yuval-Davis, Nira (1993), 'Gender and Nation', *Ethnic and Racial Studies*, 16/4: 621-32.

Zimmern, Alfred (1918), *Nationality and Government* (Chatto & Windus, London).

الفهرس